I Dialoghi

DI PLATONE
INTITOLATI

L'Eutifrone, ouero Della Santità,
L'Apologia di Socrate,
Il Critone, ò Di quel che s'ha affare,
Il Fedone, ò Della immortalità dell'Anima.
Il Timeo, ouero Della Natura.

TRADOTTI DI LINGVA GRECA in Italiana da M. SEBASTIANO Erizzo, e dal medesimo di molte vtili Annotationi illustrati; con vn Comento sopra il Fedone, nuouamente mandati in luce.

CON PRIVILEGIO.

IN VINEGIA,
Presso Giouanni Varisco, e Compagni.

SEBASTIANO ERIZZO

AI LETTORI.

'COSI CHIARO E SI famoſo il nome del Diui no Platone, chiamato da gli antichi il Dio de' Filo ſofi, che il volerlo hora celebrare, affine di accreſcere la ſua gloria, altro veramente non ſareb be, che imprudentemente cercare di aggiugnere luce al Sole. Non di meno, douendoſi da noi ragionare de gli ſcritti ſuoi, che ci ſono propoſti in queſto libro, è conueneuole in qualche parte far mentione di queſto ſapientiſſimo Filoſofo. Adunque fanno fede tutti gli ſcrittori, e ſpecialmente gli Academici, & i fedeli eſpoſitori di eſſo Platone, che il lignaggio ſuo fu nobile & illuſtre, coſi dal lato del padre, come della madre. Il padre ſuo fu Ariſtone, figliuolo di Ariſtocle, cittadino e gentilhuomo

Ateniese, per il quale trasse Platone la discendentia dal famoso Solone Legislatore. Però ad imitatione del suo bisauo, scrisse egli i libri delle leggi, & la constitutione della Republica. Hebbe ancora per madre Perittiona donna di molto valore, laquale discese dall'antica prosapia di Neleo figliuolo di Codro Re de gli Ateniesi. Si che la stirpe sua, per alto lignaggio anco dal canto della madre è tenuta nobilissima. Perittiona adunque donna bella e valorosa, essendo maritata ad Aristone, gli partorì tre maschi, cioè Adimanto, Labeone, e Platone. Raccontasi che apparuero alcuni segni, che predissero la eccellentia del diuino ingegno, e spetialmente la singolare eloquentia di Platone; ma sopra tutto si ragiona di vna visione d'Apollo, che apparue alla sua madre Perittiona, & ancora nell'hora della notte ad Aristone suo padre, che a quello comandaua, di non douersi congiungere con la moglie, fino ad un certo tempo destinato; il che fece esso Aristone. Onde essendo nato il bambino, lo presero i suoi genitori, & quello portarono nell'Himetto monte dell'Attica, volendo per lui far sacrificio a gli Iddii del luogo, & alle Nimfe, & ad Apollo Pastorale, secondo che scriue Olimpiodoro; et quiui posto il fanciullo, dormiua nella culla, alquale soprauenendo le Api, furon vedute stillargli sulle labra gran quanti-

tà di mele, accioche si verificasse quello, che di lui scrissero i Greci. Τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή. cioè, dalla cui lingua stillaua una fauella piu dolce del mele. Della qual cosa, essendosi ricercato il giudicio de gli interpreti, essi predissero, che nel tempo auuenire hauea dalla sua lingua ad vscire una oratione piu dolce, che'l mele. Chiama ancora Platone se stesso in molti luoghi compagno de i Cigni, come nato, e disceso da Apollo, conciosia, che questo vccello sia dedicato a tal Dio. Il che è conforme al sogno di Socrate suo maestro, però che una volta dormendo esso Socrate, sognò di hauer fra le ginocchia vn picciol Cigno, ilquale, essendoli in un subito nate le penne, volò molto alto, & riempiè tutto l'aere di dolce armonia, e di soauissimo canto. L'altro di poi, hauendo il padre Aristone menato Platone a Socrate, perche esso lo ammaestrasse, subito ch'egli hebbe veduto il fanciullo, disse, questo è quello vccellino, ch'io mi sognai la notte passata. Onde segni cosi euidenti, & cosi marauigliosi augurii della eccellenza, a cui douea peruenire Platone, hebbero felice successo, se noi haueremo riguardo ò al suo diuino intelletto, con la sottilità del quale penetraua tutte le cose intelligibili, e ricercaua la natura di Dio, ò alla forza del disputare, ouero alla dolcezza della sua alta eloquentia. Di che noi siam fatti cer

ti da i teſtimoni de i ſuoi grauisſimi interpreti. Lo ſtile di Platone ne' ſuoi Dialoghi, ſi come ſcriue Ermogene, ha in ſe queſte due Idee della oratione, la grandezza, & la bellezza, le ſententie ſoaui e gioconde, tirate dalle fauole, col meſcolamento Poetico, & quelle ancora che in ſe grauità ritengono. Perch'egli s'inalza molto ſopra la proſa, chiamata da Greci oratione pedeſtre. da che non pare che il ſuo dire da ingegno umano formato ſia, ma da un certo Oracolo Delfico. Onde lo ſtile di lui, come dice Ariſtotele, è mezano infra la ſciolta oratione; et il verſo; & in quello ſi ſcorge tanta copia, et dolcezza, che Cicerone chiama eſſo Platone autore grauisſimo e dell'intendere e del dire; aggiugnendoui, che ſe Gioue haueſſe voluto parlare con lingua umana, non haurebbe egli con altra lingua parlato, che con quella di Platone. Donde auiene, che altri non ſi può asſicurare di tradurre le parole di Platone in altra fauella, percioche la lingua altrui non può arriuare alla proprietà di eſſe, nè alla dignità, o grãdezza dello ſtile, che à guiſa di un'armonia, rende il ſuo componimento perfetto. Là onde ſi uede che nel traſportare le coſe dalla ſua lingua in vn'altra, chi vorrà leuare, o mutare le parole dall'oratione di Platone, ſcemerà in gran parte la grauità e dignità della ſua elegãza; et queſto tanto da noi ſia detto, della ſua eloquentia.

Ma

Ma quanto poi alle cose, & a gli alti concetti, che ne' suoi scritti si leggono, in prima noi direno, che'l primo maestro che gl'insegnò lettere fu Dionisio, di cui egli fa mentione in quel libro, il quale è intitolato ἐρασταὶ, cioè gli Amatori. Da costui egli imparò la Grammatica. Et doppo la morte di Socrate si seruì da capo per maestro di Cratilo Eracliteo, del cui nome intitulò quel Dialogo da lui chiamato il Cratilo, ouero della dirittura de' nomi. In che egli fece molto bene conoscere, quanto era grato de' benefici riceuuti da gli amici, hauẽdo egli illustrato la memoria de' precettori ne' suoi scritti, accioche per oblio non s'oscurasse mai il loro nome in alcun tempo. Dapoi che fu Platone in età di 28. anni, tolto in sua compagnia alcuni discepoli di Socrate, iquali egli hauea conosciuti desiderosi d'imparare, andò à Megara à trouare Euclide nobilissimo Geometra di quel tẽpo. Et poi ch'egli hebbe per vn pezzo studiosissimamente imparato da lui, se n'andò à Cirene, laquale è città nobile dell'Africa vicina à Cartagine, doue era allora Theodoro chiarissimo Matematico di quel tẽpo. Doppo questo ancora egli nauigò in Italia, doue ritrouò la scuola che fioriua de i Pitagorici, & quiui hebbe per maestro Archita Tarentino Pitagorico. Da che si ritroua un suo Dialogo intitolato il Filebo, così cognominato da un certo Pitagorico, doue esso fa men-

tione di Archita. Partito poi da lui se n'andò à Locri à Filolao Timeo, & Eurito, per imparare ancor da loro la dottrina di Pitagora. Di qui si transferì Platone in Egitto à quei Sacerdoti, & indouini Memfitici, da i quali imparò le cose Sacre, & la loro Theologia. Onde egli dice nel Gorgia, Non per il Cane Dio de gli Egittii, conciosia, che quello che le imagini seruono appresso i Greci, il medesimo seruono gli animali appresso gli Egittii, essendo quelli simboli ouer segni di ciascuno di quelli Iddii, sotto cui sono posti. Da questi Sacerdoti imparò Platone il nascimento, il corso, e'l tramontar delle stelle, le diuerse uirtù, i segreti delle cose diuine, & oltre à ciò le ragioni de' numeri, e delle misure. Onde sono alcuni huomini grauissimi, che credono che Platone in questo tempo, & in questo luogo, per mezo di alcuno interprete, imparò quelle cose, ch'erano state predette da i nostri Profeti, & assaggiò la cognitione del uero Dio. Doppo adunque di hauere trascorso l'Egitto, & poi ch'egli hebbe cõtemplato il sito e la natura del paese, il nascimento, e l'accrescimento del Nilo, intese che in Persia erano alcuni dotti & eccellenti huomini, i quali da quelli del paese sono chiamati Magi. Costoro attendono & danno opera alle cose diuine, insegnando altrui le leggi, e le cerimonie di porgere voti, di far sacrificii, & di

placar gl'Iddii, dichiarando la natura & la generation loro. Ma perche à quel tempo era in Persia la guerra, non potendo andare à quegli, egli peruenne nel paese di Fenicia, doue ritrouando i Magi, da loro apprese la Magia. Però nel Timeo pare di hauere cognitione de' Magici sacrificii, facendo quiui mentione di certi segni, del fegato, e de gli intestini, & di cose simili. Hauendo adunque Platone trascorso le piu remote parti del Mondo, per solo disio d'imparare, & da ogni parte raccolto gli studi di tante arti e dottrine, à guisa di ricco mercatante, si propose di riportargli nella patria, per quiui poterli liberalmente compartire, e spandere per tutto il Mondo, donde deliberò di ritornare in Athene. Ritornato dunque alla patria, drizzò vna scuola nell'Academia; questo era vn luogo poco discosto da Athene, posto fra le selue, il quale da gli antichi habitatori del paese dell'Attica era chiamato Academia. Et togliendo esso una parte di questa scola, & separandola, fecene vn Tempio alle Muse. Questo luogo si elesse Platone ad essercitare le arti, & communicare le dottrine, per essere bello non tanto per salubrità, quanto per essere ritirato, & remoto. Là onde nell'Academia parte scriuendo, & parte insegnando, spese di molti anni, dalla quale la sua setta fu chiamata Academica. Infra le

arti

arti, alle quali diede opera Platone, attese anco all'arte della Pittura; di cui potendo egli seruirsi in assai cose per gli bisogni della vita, li tornaua parimente molto commoda à disegnare le figure, & le linee della Geometria, alla quale scienza egli era assai inclinato. Et perche il Pittore è fratello del Poeta, abbracciò ancora Platone la Poetica con mirabile ingegno. Et prima scrisse Dithirambi, si come si comprende dal suo Dialogo del Fedro, che ci mostra molto un certo charattere & forma di dire Dithirambica. Compose ancora Tragedie, molto lodate da' gli huomini dotti. Et molto si dilettò di Aristofane Comico Illustre, & di Sofrone, da i quali egli prese la imitatione nell'introdurre le persone ne' suoi Dialoghi. E dicesi che talmente si dilettò di questi, che fino in quel tempo ch'egli morì, furono i libri di Aristofane e di Sofrone ritrouati nel letto suo. Compose ancora egli poemi tragici, prononciando i Dithirambi & altri versi con soaue e dolce voce di suono, ma tantosto ch'egli incominciò à conuersare con Socrate, & ad essere ammaestrato dalla sua disciplina, applicando tutto l'animo alle cose sode, abbrucciò tutte le Poesie, dicendo due versi, che in lingua nostra suonano in questo senso.

Vientene hor volentier, ch'egli è bisogno
Volcano, e abbruccia i libri di Platone.

Ora Platone, hauendosi nell'Academia elet to il luogo di filosofare, con un certo mirabile temperamento, di diuerse membra suscitò quasi vn nuouo corpo di filosofia. Conciosia ch'egli insegnò, & poi scrisse molte cose appartenenti al senso, & alla ragione, e diede assai precetti che riguardauano alla parte morale della filosofia. Trattò ancora ne' scritti suoi della Filosofia naturale, chiamata da' Greci Fisiologia, la quale viene abbracciata dal Timeo, da lui intitulato Della Natura; che considera la generatione del Mondo, con tutte le cose appartenenti à quello. Onde il soggetto di detto Dialogo è la Fisica trattatione. Dal qual Timeo noi possiamo acquistare tutta la speculatione della Natura. Scrisse poi altamente, & con sottilissimi cōcetti delle cose Diuine, & di Dio nel suo Parmenide. Donde noi dobbiamo sapere, come corregga & moderi Platone in noi le passioni dell'animo, per le persone ch'egli introduce ne' suoi Dialoghi, mostrandoci che quando noi ci conuertiamo à noi medesimi, spontaneamente operiamo, non hauendo estrinsecamente bisogno di alcuno alla correttione, & alla cura delle nostre passioni. ma quando che noi acquetiamo le nostre passioni con l'essere ripresi da altri, noi con l'altrui mouimento operiamo, si come ci dimostra Platone nel Gorgia. Conciosia, che quiui riprendendo Socrate per

Trasimaco

Trasimaco la parte irascibile, apprendiamo di acquetare in noi cotale perturbatione dell'Ira. Et ancora per la persona di Calicle la parte concupiscibile, & per la persona di Polo l'affetto dell'ambitione. & per la persona di Protagora la parte in noi Fantastica, cioè l'Imaginatione. Però che Protagora era Sofista. & s'assimiglia la nostra Fantasia al Sofista; sofisticando & fingendosi le cose che non sono. Ma di tutte le parti della filosofia, in cui fu Platone eccellentissimo, quella parte da i Filosofi nominata Theologia, nella quale si essercitò esso Platone, fu veramente la sua propria; la quale considera le nature intelligibili, & la Diuina spetialmente. In questa maniera di filosofare fu Platone settatore della Theologia di Orfeo, e di quella che in Egitto da i sacri sacerdoti apprese; donde trasportò egli molte cose ne gli scritti suoi. Conciosia, che tutta l'antica Theogia de i Greci hebbe origine e principio dalla sacra disciplina di Orfeo, hauendo in prima Pitagora & Aglaofemo isegnato li sacri misterii de gli Iddii. Et hauendo nel secondo ordine poi riceuuto Platone la perfetta scientia di queste cose, dalle lettere Pitagorice, & Orfice. Conciosia, che esso nel Filebo attribuisce la cognitione delli due principii a i Pitagorici; chiamando quelli huomini conuersanti con gli Iddii, & veramente beati; significando per tali pa-

role la perfetta notitia, ch'essi Pitagorici teneuano delle cose Diuine. Adunque di queste cose ancora Filolao Pitagorico ci lasciò scritti molti bei pensieri, e marauigliosi concetti. Conciosia, che nel Timeo Platone ingegnandosi d'insegnarci quelli Dei, che sono sotto la Luna, & l'ordine che si ritroua in quelli, ricorre alli Theologhi; & chiamando quelli figliuoli de gli Iddii, fa che essi sieno i padri della verità di quelli. Et pone ancora nel Cratilo l'ordine de gli Dei. E nel Gorgia seguita Homero, nell'assignare la trina sostanza delle Nature Opifici; & per via di dire, in ogni luogo egli ci insegna la sacra dottrina delli Dei, sommariamente seguendo i principii de i Theologhi. E' ben vero, che fu poi differente Platone nel modo di Theologizare da molti de gli antichi, i quali nominarono li Dei, secondo la natura, ponendo i primi principii delle cose corporali; & volendo parimente, che la potētia in noi conoscitrice di quelle, fosse corporale; & alcuni altri poneuano la primiera sostanza nell'anima, e nelle potentie animali, chiamando Dei quelle anime ch'erano ottime; e la conoscitrice scientia che fino a queste ascendeua, chiamarono essi Theologia. Altri deriuano la moltitudine delle anime da vn'altro più antico principio, & suppongono vna Mente Principe di tutte le cose; estimando quello essere ottimo

 fine

ſine la vnione dell'anima con la Mente; & fanno eſſere quel medeſimo la Theologia, & la eſpoſitione ouer dichiaratione della natura intelligibile. Tutti adunque, come s'è detto, chiamarono Dei li primieri principii delle coſe, & che ſono della lor ſorte contenti; & nominarono Theologia, la cognitione di queſti. Ma ſola la Diuina Theologia di Platone, da principio ſprezzando tutte le coſe corporali, quelle rifiuta, percioche ogni natura diuiſibile, & che ha le ſue dimenſioni non è atta à produrre, ne à ſerbare ſe ſteſſa, ma l'eſſere, l'operare, & il patire eſſa ha dall'anima, & da i ſuoi mouimenti; da che ſi dimoſtra che la natura animale è più antica de i corpi, ſeparata, e di eſſentia intelligibile. Percioche ogni coſa che ſecondo il tempo ſi muoue, & che da per ſe ſia mobile è più nobile & antica delle coſe moſſe da altrui, & è poi ſeconda al mouimento eterno. Donde moſtra Platone, che la Mente ſia la cagione, & il padre di tutti i corpi, & dell'anime; & intorno à quella tutte le coſe & eſſere, & operare, quelle dico che poſſeggono la vita ne i loro corſi e riuolgimenti. Onde egli procede e s'inalza ad un'altro principio della Mente in tutto ſeparata, & incorporea, & ineffabile. Dalla quale tutti ſino à gli vltimi de gli Enti è neceſſario à dire c'hanno la loro ſoſtanza. Del quale ſupremo principio vuole eſ-

ſo

ſo Platone , che participino tutte le coſe del Mondo. E s'io non temesſi di eſſer lungo, et che queſto foſſe il luogo proprio di tal materia, potrei dimoſtrare i modi, co i quali Platone ci inſegna i miſtici concetti delli Dei, e le varie maniere, cõ cui egli ſpiega la ſua Theologia. Percioche alcune volte, come inſpirato da Dio, & altre volte dialetticamente egli ci apre la verità di quelli, quãdo ſimbolicamente annunciando le loro ineffabili proprietà, & quando da certe imagini à quelli ricorrẽdo, va ritrouando le primiere cagioni in esſi di tutte le coſe; ſecondo che noi dalli ſuoi dialoghi potremmo chiaramente moſtrare. Conciosſia, che Platone in quaſi tutti i Dialoghi ſparge la ſua Theologia, e tratta della verità delli Dei, doue più oſcuramente, e doue più apertamente, ſpiegandoci graui & alti concetti del la prima filoſofia, che ci inalzano alla immateriale e ſeparata natura di esſi Dei. Chiama eſſo Platone, come Proclo ci inſegna, eterni Iddii tutte le nature intelligibili, le quali dopo il ſommo Dio ſono, & come da quello rilucono; chiama ancora il Mondo Iddio, non perche veramente egli ſia Iddio, ma perche è fatto all'eſſempio di Dio, & perche ha vna certa perfettione della Diuina natura, per la quale è detto ſimile alla mente artefice. Et chiama ancora ſimolacro delli Iddii eterni,

ciò è delle nature intelligibili, l'animo; volendo che l'animo sia di quella diuinità partecipe, in quanto c'ha in se della medesima la imagine. percioche chiamano i Platonici i diuini corpi, Iddii, come simolacri di essi Iddii. Onde tenne Platone, che ciascuna delle stelle de' pianeti fosse animata, e della vita Diuina partecipe; & che queste stelle all'Imperio del suo fattore vbidissero, & però le chiama Dei. Il medesimo scriue Apuleio, & Alcinoo, dicendo, i pianeti da Platone chiamarsi animali intelligibili, & Dei. Da che esso pone, per lo primo lignaggio di animali nel mondo, gli Iddii celesti, per gli quali egli intende la Luna, il Sole, & gli altri pianeti, chiamati da lui Dei, i quali di natura eterna, & di fuoco sono composti. Ancora in molti luoghi Platone le nature partecipanti de gli Iddii, onora de gli istessi nomi; & quelle chiama Dei. In tal modo è da lui nelle leggi nominata l'Anima, Diuina, e Socrate quella chiama nel Fedro, vn Dio. Nè di ciò dobbiam noi marauigliarsi, conciosia, che le cose sempre vnite con gli Iddii, e che doppo quegli adempiono una certa catena, non è marauiglia che sieno da Platone chiamate Dei. Li Demoni ancora, i quali per loro natura son tenuti secondi Dei, in piu luoghi chiama Dei Platone. Percioche nel Fedro, nel Timeo, & in

altri

altri Dialoghi, ſi trouerà la cognominatione de i Dei diſtendeſi ſino a i Demoni, & quel che pare più fuori dell'opinione, egli non dubitò chiamare Dei alcuni huomini, come nel Sofiſta l'hoſte Eleate. Dalle quali tutte coſe noi trarre posſiamo, che il nome di Dio appreſſo Platone s'intende, ò per Dio ſimplicemente, ò per vnione, ò per communicatione, ancora per congiungimento, ouero per ſimilitudine. Ciaſcuno veramente de i ſupremi & principali viene chiamato da lui primo Dio, e ciaſcuna delle intelligentie, per vnione, e ciaſcuna delle Diuine Anime per participatione, & i Diuini Demoni ſono appellati Dei, per vn certo congiungimento a quelli; & le anime de gli huomini acquiſtano cotal cognome, per certa ſimiglianza che hanno con la Diuina natura. Ma molto ci pare irragioneuole, il chiamare ciaſcuna di queſte coſe, Dio, che più toſto doueria chiamarſi Diuina. Ora, ſe noi appreſſo vorremo conſiderare, quali ſieno in Platone quei Dialoghi, doue maggiormente posſiamo ritrouare la ſua Theologia, infrà molti di quelli noi anderemo commemorando il Parmenide, il Fedone, & il Fedro; il Conuiuio, & il Filebo; e doppo queſti aggiugneremo il Sofiſta, & il Ciuile, il Cratilo, & il Timeo. Conciosſia, che tutti

b queſti

questi sieno, per via di dire, pieni intieramen mente della diuina scientia di Platone. Si possono doppo questi porre nel secondo ordine la fauola che si legge nel Gorgia, e nel Protagora, e le cose da esso Platone scritte nelle Leggi, della prouidentia de gli Iddii, & le cose dette delle Parche, ouero della madre di esse Parche, ò pur quello ch'egli ci insegna nel decimo della Republica, de i circuiti & riuolgimenti dell'vniuerso. Et se noi vogliagliamo, potremo anco nel terzo ordine riporre le Epistole, in quanto noi possiamo rimetterci alla scientia delle cose diuine. Conciosia, che in dette Epistole si ragiona de i tre Prencipi, & si leggono molti altri dogmi diuini, degni della dottrina Platonica. Adunque fa mestieri a ciò riguardando, ritrouare, & apprendere in questi ciascuno ordine de gli Iddii. Dal Filebo veramente si apprende la scientia dell'Vno bene, & de i due primieri principii, & del numero ternario che da questi si mostra. Tutte queste cose distintamente si ritroueranno a noi da Platone insegnate. Et dal Timeo, la speculatione delle nature intelligibili, e la diuina espositione della Vnità Opifice, e la piena e perfetta verità delli Iddii, che nel Mondo sono. E dal Fedro tutti i lignaggi intelligibili, e le nature intelligenti, cioè le intelligentie, & li absoluti

ti

ti ordini de i Dei, quelli che immediata-
mente soprastanno alli circuiti celesti. Ma
dal Ciuile ci spiega Platone il sommo Opifi-
cio nel Cielo, & gli eccellenti giri, ò riuolgi-
menti dell'vniuerso, & le intendenti cagioni
di quelli. E dal Sofista tutta la generatione
delle cose poste sotto la Luna, e la proprietà
di quelli Dei c'hanno questa sortito. Anco-
ra particolarmente di essi Dei noi ritroue-
remo molti sacri concetti dal Conuiuio, &
molti dal Cratilo, & molti dal Fedone. Con-
ciosia, che in ciascuno di questi si fa più & me
no mentione de i nomi Diuini, da i quali più
facilmente noi possiamo comprendere con
l'intelletto le proprietà di quelli, essendo in-
torno alle cose diuine essercitati. Ma che di-
remo noi de gli alti & ineffabili concetti da
Platone spiegati, quando ch'egli ragiona del-
la natura di Dio, e del Fattore dell'Vniuer-
so? & quali nomi attribuisce egli al sommo
Opifice? Conciosia, che essendoci ciò dimo-
strato nel Timeo, chiama più volte il primo
Opifice ottimo di tutte le cagioni, quando ve-
ramente ottimo di tutti gli autori, & quan-
do bellissimo di tutte le cose che sono. alcune
volte è detto Fattore dell'vniuerso, & ancora
padre, ottimo, & Iddio Opifice. Et se noi
vogliamo considerare con quali modi Pla-
tone s'ingegni d'inalzarci all'ineffabile &

 incom-

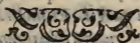
incomprensibile eccellenza del primo Autore, io dico, che alcuna volta quello ci dimostra per analogia, e per la simiglianza delle cose seconde, & alcuna volta ci scopre la perfettione di quello per negationi; e dall'essere separato da tutti gli Enti insieme. Percioche nella Republica per analogia, e comparatione del Sole, ci significa la ineffabile proprietà, e la natura del sommo bene. Et poi nel Parmenide, per negationi ci dimostrò la differenza dell'vno da tutte l'altre cose doppo quello. Adunque essendo doppio il modo appresso Platone della dimostratione dell'vno, egli ci spiega ancora doppii i nomi di questa ineffabile cagione. Nella Republica chiama quella il sommo Bene. Et nel Parmenide nomina cotale principio Vno; e quello mostra essere autore delle vnità diuine. Platone adunque nella Republica quello chiama il primo Bene, & insieme per analogia ci solleua l'intelletto a quello. E nel Parmenide supponendo esso Ente, per negatiue conclusioni dimostra la singolare eccellenza di quello infra tutti gli Enti. E' nel Timeo chiamato da Platone il primo Opifice, Fattore, in quanto egli è partecipe di tutte le preesistenti cagioni, & Padre, & Buono, e tutti questi nomi. In quanto poi egli è la Vnità di ogni Opificio, & fattura, ciò rende separa

to quello incomprensibile & ineffabile da tutti gli altri artefici & Opifici. Conciosia, che quiui dica Platone ch'egli è cosa impossibile à ritrouar quello, e doppo ritrouato d'esplicarlo a tutti. Noi dunque habbiamo fatti aperti quei modi, che tenne Platone ad insegnarci la prima cagione; & con quai nomi egli s'ingegnò di significarla; & in quai luoghi de' suoi Dialoghi esso ci dimostri questi nomi, & cotali modi d'esprimere l'ineffabile & incomprensibile cagione. Da queste cose cosi sommariamente scritte del diuino intelletto, & alta dottrina di Platone, può ciascuno comprendere la eccellenza di quest'huomo mirabile. Taccio che Cicerone Oratore grandissimo, & sommo Filosofo ancora, cosi onoratamente parlò di lui, dandoli il principato, che hauendo messo innanzi Aristotele a tutti di acutezza d'ingegno, e di diligenza, soggiunse, io ne traggo sempre fuori Platone. Et Agostino ancora ornato a pieno di tutte le dottrine, & instruttissimo nelle sacre lettere, celebra sempre Platone & gli Academici, alzandoli con lode infino al Cielo, come verissimi conoscitori del Sommo Dio, e della vita beata. Percioche scriue egli. Noi habbiamo eletto i Platonici meritamente infra tutti i Filosofi nobilissimi, perche essi poterono sapere, che l'immortale, ò rationale, ò intel-

ò intellettuale anima dell'huomo, non può essere beata, s'ella non partecipa del lume di quel Dio, dal quale & ella e'l Mondo è stato fatto; & così dicono ancora, che la vita beata niuno può conseguire, che con purità di casto amore non si sia accostato a quell'ottimo, il quale è incommunicabile Iddio. Vedesi adunque, quanto fu riputato Platone buon maestro ad insegnarci la cognitione di Dio, & la vera felicità, a giudicio del diuino Agostino. Et benche Aristotele discepolo di Platone huomo di eccellente ingegno, hauesse fondato la sua setta Peripatetica, non di meno i nobilissimi filosofi, come afferma il medesimo Agostino, vollero piu tosto esser chiamati Academici, che Peripatetici. Onde veden do io Platone essere in tanto onore, e cotanto stimato così appresso gli antichi, come i moderni, mi ho proposto di tradurre à comun beneficio di voi Lettori, dalla lingua Greca nel la Italiana cinque de' suoi bellissimi Dialoghi, i quali sono questi. L'Eutifrone, ouero Della Santità, l'Apologia di Socrate, Il Critone, ouero Della vera e giusta opinione, il Fedone, che tratta della immortalità dell'Anima, & il Timeo, ouero Della Natura. Di questi li due vltimi sono Dialoghi importantissimi. Sopra liquali io ho scritto vn'ampio Commentario, et Annotationi, si come ancora sopra li altri

tre

tre ho dichiarato alcuni luoghi difficili; ingegnandomi di tradurre questi Dialoghi con quella maggior fedeltà, e chiarezza, che dal mio debile giuditio mi è stato permesso, col riscontro di molti essemplari antichi. Seruirà nel principio questo mio Discorso in vece di quelle cose, che dire si sogliono innanzi i Trattati di ogni materia, chiamate da i Greci προλεγόμενα, & da i Latini Præfationes. Percioche non solo s'intenderà sommariamente la vita di Platone, quali furono gli studii suoi, e la sua dottrina; & doue egli & da quali maestri l'apprese, ma ancora a qual sorte di filosofia applicò l'animo. Si spiega ancora tutta la sua Theologia, & si raccoglie insieme breuemente quello ch'egli volle trattare ne' suoi Dialoghi. Il che può seruire per vna certa introduttione alla dottrina Platonica, per rendere la uia piu piana e facile a chi studia d'intendere le cose di Platone. Sarete adunque discreti Lettori contenti di aggradire queste mie fatiche, si per la nobiltà del soggetto, che a ciascun'huomo virtuoso e letterato deue esser caro, come ancora per l'onesto desiderio mio di giouare al mondo.

L'EVTIFRONE, DI PLATONE, OVERO *Della Santità*.

INTERLOCVTORI.

EVTIFRONE, SOCRATE.

He è auenuto di nuouo ò Socrate, che tu lasciando gli essercitij nel Liceo, quì fai dimora intorno al portico del Re? Conciosia cosa, che tu non hai alcuna causa al Re, sì come ho io. S O. *Gli Ateniesi veramente, ò Eutifrone, non chiamano questa causa, ma vna accusatione.* E V T. *Che dici? tu mostri che alcuno ti habbia accusato: Percioche io non crederei che tu hauessi accusato vn'altro.* S O. *Non veramente.* E V T. *Ma vn'altro te?* S O. *Così è.* E V T. *Et chi è costui?* S O. *Io veramente ò Eutifrone non conosco troppo quest'huomo, percioche egli mi pare vn certo giouane, & sconosciuto; ma lo chiamano per nome, per quel ch'io credo, Melito; & è del populo Pittheo,*

theo, se tu hai a mente alcun Melito Pittheo co i capelli lunghi & distesi, & di poca barba, & col naso aquilino. EVT. Non mi ricordo ò Socrate, ma di quale accusatione ti accusa? SO. Di tale veramente, che a me non pare che sia di poca stima; cioè che vn'huomo giouane sappia vna cosa così importante, egli non è poco. Percioche colui, sì come egli dice, intende in qual modo si corrompano i giouani, & quali sono i corruttori di quegli. Et mostra di essere vn'huomo saggio; & scorgendo la mia ignorantia, quasi ch'io corrompa i suoi eguali, viene per accusarmi alla patria, come alla madre. & mi pare che costui solo ritroui dirittamente il principio delle cose ciuili. Percioche in prima si ha da hauer buona cura de i giouani, perche riescano ottimi huomini: sì come s'appartiene al buono agricultore di hauere inprima cura delle tenere piãte, & dopo questo delle altre cose. Conciosia cosa, che ancora Melito perauentura purgandoci inprima, intende di scacciarne, come corruttori de i germi de' giouani, per quel ch'egli dice. Et dopo ciò hauendo cura de i piu vecchi, egli sia autore di molti & gran beni alla città, com'è conueneuole di fare a colui, che habbia dato vn tale principio. EVT. Io vorria certamente ò Socrate; ma temo che egli non auenga il contrario. Percioche senza dubbio a me pare, che da principio incominci a nuocere alla città, colui che cerca di farti ingiuria. Et dimmi digratia, quel che facendo tu, costui dice, che corrompi i giouani? SO. Queste sono certo cose strane da vdire, ò huomo marauiglioso: percioche

cioche egli dice, ch'io sono facitore, & inuentore de' Dei; & come introduttore de' nuoui Dei, & negante gli antichi, mi ha per cagione di questi Dei accusato, com'egli dice. E V T. *Io intendo ò Socrate, che tu vai dicendo, che hai vn Dio che ogni giorno ti è presente; Onde contra di te, come innouatore delle cose diuine, ti ha apposto questa accusatione, & per calunniarti viene in giudicio, come colui che conosce, che queste cose possono facilmente appresso la moltitudine riceuer calunnia. Conciosia cosa, che ancora me, quando io tratto nella publica raunanza delle cose diuine, predicendo a quelli le cose future, come pazzo dileggiano; benche niente mai, che vero non fosse, habbia predetto. Ma à noi, & à tutti gli altri pari nostri portano inuidia; ma non bisogna far conto alcuno di questi tali, anzi continuare nel modo medesimo.* S O. *O amico Eutifrone, l'essere dileggiati, perauentura non importa nulla. Conciosia, che gli Ateniesi, si come à me pare, non molto se ne curano, se pensino che alcuno sia tristo, pur ch'egli non insegni ad altri le cose sue. ma colui ch'essi sentono insegnare altrui la sua dottrina, perseguitano, ouero mossi, come tu dici, da certa inuidia, ò per altra cagione.* E V T. *In questo veramente, che opinione essi habbiano di me, io non desidero troppo di farne esperienza.* S O. *Perciochè tu perauentura mostri che scarsamente ti lasci godere ad altrui, & che non vogli così insegnare la tua dottrina. ma io temo, che per la humanità, laquale vsò verso tutti, non paia à questi, che troppo largamente mi dia à ciascun huomo, non sola-*

Marsilio erra.

mente senza mercede, ma spontaneamente & volentieri à ciascuno offerendomi, pur che alcuno mi voglia udire. Se adunque, sì come hora diceua, mi douessero dileggiare, nel modo che tu dici, che dileggiano te, niente mi sarebbe molesto, da persone che giuocassero & ridessero, esser tirato in giudicio. Ma se in ciò si studiano da vero, come habbia à riuscire la cosa, fuor che à voi che siete indouini, egli è incerto. EVT. *Perauentura ò Socrate non vi sarà alcun disconcio; ma tu, secondo le forze del tuo ingegno ti difenderai bene nella tua causa, & io come credo, nella mia.* SO. *Hai tu forse ò Eutifrone alcuna causa? sei reo, ouer accusatore?* EVT. *Io accuso.* SO. *Chi?* EVT. *Vno, che mentre lo perseguito, parmi d'impazzire.* SO. *Che? perseguiti perauentura alcuno che voli?* EVT. *Egli è molto lontano ch'esso voli, come quello che hoggimai è di grande età.* SO. *Et chi è costui?* EVT. *Egli è mio padre.* SO. *Tuo padre ò huomo da bene?* EVT. *Così è veramente.* SO. *Qual delitto è questo, & qual causa?* EVT. *Di homicidio, ò Socrate.* SO. *O Hercole, veramente ò Eutifrone non si sà dal volgo in che modo ciò bene si faccia. Percioche io non penso ch'egli sia così da ogni vno, ciò far bene, ma di alcuno che habbia già fatto molto profitto nella sapientia.* EVT. *Molto per Gioue ò Socrate.* SO. *È stato forse da tuo padre vcciso alcuno de' suoi congiunti? è forse così? percioche per vno straniero tu non accusaresti tuo padre di homicidio?* EVT. *Egli è cosa ridicola ò Socrate, se tu pensi che sia differente, se l'vcciso sia straniero, ouer congiunto,*

congiunto, & che questo solo non sia da osseruare, se con ragione habbia vcciso l'vccisore, oueramente nò. Et se veramente con ragione, si ha da lasciare, & se contra ragione, si ha con l'accusatione da perseguitare, quantunque l'vccisore fosse tuo domestico & famigliare. Conciosia che noi vgualmente saremo macchiati, se consci del peccato ci acqueteremmo, & che colui & noi medesimi col giudicio non purgassimo; benche colui che è morto, era vn mio cliente & ministro, ilquale quando noi attendeuamo all'agricoltura in Nasso, quiui ci serui per mercede. trasportato adunque dall'ingiuria, & dall'ira contra vn certo nostro congiunto, quello ha vcciso. Mio padre adunque hauendo legati i piedi & le mani, lo gettò in vna fossa, & quà ha mandato vn huomo, che interrogasse l'interprete delle leggi quello che si ha à fare. Et fra tanto, non si ha egli curato di colui ch'era legato come homicida, quasi che nulla importasse, se costui per isciagura morisse. Ilche gli è auenuto. Perciochè innanzi che il noncio ritornasse dall'interprete, costui dalla fame, & dal freddo, & da i legami si è morto. Per tal cagione adunque mio padre & gli altri miei congiunti prendono sdegno, che io per la morte dell'homicida, faccia mio padre reo della morte, ilquale, come questi dicono, non lo ha ammazzato; & posto ancora ch'egli l'hauesse vcciso, essendo l'vcciso homicida, non douersi d'vn tale tener conto alcuno. Perciochè dicono esser cosa impia, che il figliuolo meni il padre in giudicio, mal discernendo ò Socrate, quale sia la mente di Dio, intorno al santo, e'l profano.

SO. *Ma tu per Gioue, ò Eutifrone cosi perfettamente presumi di sapere delle cose diuine, come si stiano? & delle cose sante & profane? che essendo cosi state fatte queste cose, come tu dici, tu non temi, che accusando il padre come reo commetti vna cosa profana?* EVT. *Lo studio mio niente mi gioueribbe ò Socrate, nè in ciò sarebbe Eutifrone differente da molti altri huomini, se io tutte queste cose isquisitamente non sapessi.* SO. *Adunque ò marauiglioso Eutifrone à me è ottima cosa, ch'io diuenti tuo discepolo, & nell'accusatione ch'io ho con Melito, in prima queste cose gli opponga, cioè che fino à questo tempo io habbia stimato assai il conoscimento delle cose diuine, & che hora, dapoi che esso ha detto me di propria & vana opinione fingere nuoui Dei, essermi fatto tuo discepolo. Se adunque ò Melito, io dirò, confessi tu che Eutifrone sia saggio, & che intorno à queste cose egli habbia buona opinione, giudica il medesimo di me, & non mi accusare. Et se tu credi altramente, cita in prima in giudicio quel maestro innanzi di me, come colui che corrompe gli huomini vecchi, cioè me & suo padre, me veramente insegnando, & colui correggendo & castigando. Et se non mi voglia vbidire, & non lasci il giudicio, nè in mia vece accusi te, le medesime cose tu dirai in giudicio, lequali io gli ho opposte.* EVT. *Cosi per Gioue ò Socrate, percioche s'egli tenterà di accusarmi, io ritrouerò, come penso in qual parte questi sarà debole e'nfermo, & molto prima di lui che di me si tratterà in giudicio.* SO. *Però io ò caro amico, queste cose considerando, desidero diuen*

tare

tare tuo discepolo, conoscendo, che forse alcun altro, & questo Melito, pare che non ti habbia pur veduto, ma me cosi acutamente affatto & facilmente ha conosciuto, che mi ha accusato d'impietà. Hora adunque per Gioue dimmi, quel che tu chiaramente hai affermato di sapere, quello che pio, & quello che impio tu vogli che sia, & nell'homicidio, & nelle altre cose. Non è vna medesima cosa in ogni attione quello ch'è santo quanto à se stesso, & ancora quel ch'è profano à tutto quel ch'è santo contrario? & è il medesimo à se medesimo simigliante, & ha vna certa idea, secondo ch'egli è profano, tutto quello che deue essere profano? EVT. *Cosi è veramente ò Socrate.* SO. *Ora dì, che chiami tu essere santo & profano?* EVT. *Io dico adunque ch'egli è santo, quello che hora io faccio, cioè il chiamare in giudicio colui che opera ingiustamente, ò intorno à gli homicidij, ouer sacrilegij, oueramente alcun altro tal peccato; sia ò padre, o madre, ouero altro qual si voglia che habbia errato. Et il fare al contrario dico essere profano. Ma vedi di gratia ò Socrate quanto grā congettura della legge io ti dirò, ch'egli cosi sia, si come ancora ho narrato ad altri, cioè che allora si faccia bene, quando noi non perdoniamo ad alcuno che pecchi, sia qual si voglia. Perciochc tutti gli huomini hanno opinione & confessano, che Gioue sia di tutti gli Iddij ottimo & giustissimo; ilquale nondimeno dicono che legò suo padre, perche contra ragione egli diuorasse i figliuoli. Oltre di ciò affermano che esso castrò il padre, per alcune altre cose tali. Et contra di me si sdegnano,*

perch'io perseguito mio padre che ha commesso ingiustitia. & così questi huomini si contradicono à loro stessi così intorno à gli Iddij, come intorno à me. SO. Et così per tal cagione, ò Eutifrone, io sono accusato, & non ho che rispondere. Perciòche quando alcuno dicea cose tali de gli Iddij, io ad vn certo modo l'hauea per male, per laqual cagione, come pare, dice alcuno ch'io pecco. Hora adunque se ancora à te queste cose così paiono, che tanto sei di quelle intendente & perito, egli è necessario che noi ancora le concediamo; perciòche, che altro potremmo noi dire, conciosia, che noi medesimi confessiamo niente sapere di queste cose? Ma dimmi per Gioue amicabile, pensi tu, che veramente così queste cose siano auenute? EVT. Et cose piu di queste marauigliose ò Socrate, lequali à molti sono occulte. SO. Adunque tu pensi, che veramente si faccia guerra scambieuolmente infra gli Iddij, & graui inimicitie & combattimenti? & molte altre cose tali, lequali sono recitate da i poeti, & da i buoni scrittori? Onde altre cose sacre di tal varietà piene ci sono, & ne i grandi Panathenei quella sacra vesta di tale varietà piena, & dipinta nella rocca è portata. Affermeremo noi queste cose esser vere, ò Eutifrone? EVT. Non queste cose sole ò Socrate, ma quel che poco fa io n'hauea detto, molte altre, se tu vorrai delle cose diuine io ti esporrò, lequali vdendo (sò quel che ti dico) tu resterai stupefatto. SO. Io non mi marauigliarei, ma queste cose vn'altra volta con piu ocio tu mi racconterai, al presente quel che hora ti ho dimandato sforzati di spiegarmi

piu

piu chiaramente. Conciosia, che, ò amico, da principio non mi hai insegnato à bastanza, quando io ti addimandaua quel che fosse il santo, ma tu mi hai detto quello esser santo, che tu hora faceui, mentre che reo di homicidio accusi tuo padre. E V T. *Io ò Socrate ho detto il uero.* S O. *Può esser. Ma chiami tu forse molte altre cose ò Eutifrone esser sante.* E V T. *& altre ancora.* S O. *Ricordati adunque, che ciò non ti ho richiesto questo, che tu m'insegnassi una ò due di molte cose sante, ma quella medesima specie, per laquale tutte le cose sante sono sante. Percioche tu hai in un certo luogo detto per una idea tutte le cose profane esser profane, & quelle che son sante sante. non ti uiene à memoria?* E V T. *Così è ueramente.* S O. *Insegnami adunque quale sia cotesta idea, accio che in quella risguardando, & usando quella come per un certo essempio, qualunque cosa di queste tu, ouer ciascun'altro faciate, io dica esser santa. & quella che non sia tale, io neghi esser santa.* E V T. *Ma se tu così uuoi ò Socrate, & io così ti dirò.* S O. *Anzi così uoglio.* E V T. *Adunque quel che è grato & caro a gli Iddij, egli è santo, & quel che non è grato, è profano.* S O. *Bellissimamente ò Eutifrone, & si come io cercaua che tu rispondessi, così hora hai risposto. ma se ueramente hai definito, io ancora non lo sò, ma tu certamente ci dimostrerai, che le cose, che tu dici sien vere.* E V T. *Così farò veramente.* S O. *Ora consideriamo quello di che noi parliamo. L'opera diletta à Dio è santa, & l'huomo a Dio diletto è santo, & l'opera nimica a Dio è profana, & l'huomo a Dio nimico si dice profano. Et*

quel che è santo & profano non sono il medesimo, ma l'uno all'altro contrariissimo, nō è così? EVT. *Così è.* SO. *Or pare che queste cose sieno state ben dette?* EVT. *Così io penso, conciosia, che sono state dette.* SO. *Non è egli stato detto, che gli Iddij infra di loro muouono seditioni & discordano ò Eutifrone, & che hanno inimicitie fra loro, non è ciò stato detto?* EVT. *Così è stato detto.* SO. *La dissensione di alcune cose partorisce inimicitie & sdegni; & questo così consideriamo, se io & tu fossimo discordanti del numero de' denari, quali fossero piu esaminando, cotale dissensione ci farebbe inimici & muouerebbe sdegno infra di noi, ouer piu tosto rifuggendo alla ragione dell'annouerare, subito noi ci liberassimo da cotal dissensione?* EVT. *Così è.* SO. *Et se noi dissentissimo del maggiore & del minore, ricorrendo alla misura, non sciogliere ssimo subito la controuersia?* EVT. *Queste cose son uere.* SO. *Ma vegnendo al peso (come io penso) non sapremmo noi discernere & giudicare di quello che è piu graue & piu leggiero?* EVT. *Chi non sa?* SO. *Quali sono adunque quelle cose, di cui dissentendo noi, & non potendo trarre alcun giudicio, diuegniamo fra noi inimici, & ci sdegniamo? perauentura tu non hai ciò in pronto da spiegare. Ma io dirò, considera tu se siano queste, il giusto, e l'ingiusto, il bello, e'l brutto, il bene, e'l male, sono forse queste cose, delle quali quando dissentiamo, & non possiamo à sofficiente giudicio peruenire di quelle, diuentiamo fra noi inimici, quando vegniamo a nimistà, & io & tu, & tutti gli altri huomini?*

EVT.

EVT. *Questa ueramente è la dissensione ò Socrate, & intorno a queste cose si riuolge.* SO. *Gli Iddij ancora ò Eutifrone, se di alcuna cosa dissentono, per queste medesime cose dissentiranno?* EVT. *Egli è al tutto necessario.* SO. *Ora de gli Iddij, ò generoso Eutifrone, altri giudicano altre cose giuste, secondo il tuo parlare, & belle, & brutte, & buone & cattiue; perciochè mai non contrastarebbono infra di loro, se non dissentissero di queste cose, non è cosi?* EVT. *Tu parli bene.* SO. *Adunque quelle cose che altri tengono per buone & per giuste, queste amano? & le cose a queste contrarie hanno in odio?* EVT. *Cosi è.* SO. *Ma le medesime cose, come tu dici, alcuni tengono giuste, et alcuni ingiuste, delle quali contrastando, contendono & pugnano insieme, non è cosi?* EVT. *Cosi è.* SO. *Adunque le medesime cose, come appare, sono odiate da gli Iddij, & amate, & queste istesse parte amiche a gli Iddij, & parte ancora nimiche si potrebbon chiamare.* EVT. *Cosi pare.* SO. *Per questa ragione ò Eutifrone, le medesime cose saranno insieme sante & profane.* EVT. *Egli appare.* SO. *Adunque, ò huomo ammirabile, tu non hai risposto a quello ch'io ti hauea dimandato, perciochè io ciò non uoleua, che può essere insieme santo & profano. & quello ch'è amico a Dio, pare ancora che a Dio sia inimico. Ilperche, ò Eutifrone, quello che hora tu fai, volendo punire il padre, non saria marauiglia, se ciò facendo, tu facessi cosa grata a Gioue, & non grata a Saturno, et a Celio. & a Vulcano amica, & a Giunone inimica, & se de gli altri Iddij l'vno*

è discor-

è discordante dall'altro in ciò, conciosia, che auerria similiantemente il medesimo ancora a quegli. EVT. Ma io stimo ò Socrate, che almeno in ciò niuno de gli Iddij sia dall'altro discrepante, dicendo che non bisogni, che colui porti la pena, ilquale ingiustamente habbia vcciso alcuno. SO. Hai tu perauentura, ò Eutifrone vdito alcuno de gli huomini, che in ciò mai dubitasse, che quello che ingiustamente uccida, & che alcuna altra cosa ingiustamente faccia, non sia honesto che porti la pena? EVT. Veramente non mai cessano di queste cose disputare, & altroue & ancora ne giudicij, conciosia, che coloro che han peccato, cercano di fare, & dire ogni cosa, per fuggire la pena. SO. Confessano forse di hauere ingiustamente operato, & ciò confessando, dicono nondimeno che non si conuenga che essi patiscano pena? EVT. Questo in niun modo. SO. Adunque non fanno & dicono ogni cosa, perciochè io penso che non ardiscono di dire, ò dubitar di ciò, che non si deggia dar castigo a gli inquisiti, ma piu tosto dicono non hauer ingiustamente operato; non è cosi? EVT. Tu dì il vero. SO. Adunque queste medesime cose non auengono a gli Iddij, se essi discordano delle cose giuste & delle ingiuste, come suonano le tue parole. Et altri ueramente affermano operare ingiustamente, & altri negano, poiche, ò huomo marauiglioso, niuno de gli huomini, ò de gli Iddij ardisce almeno di dir questo, che a colui ch'è ingiusto non si deggia dar castigo. EVT. Cosi è, conciosia, che tu ò Socrate almanco sommariamente dici il uero. SO. Di

ciascuna

ciascuna cosa particolare, come io penso, di quelle che si son fatte ò Eutifrone, disputano coloro che sono in dubbio, siano ò huomini ouer Dei (se pur dubitano gli Iddij quando discordano di qualche attione) parte dicendo quella essersi fatta giustamente, & parte ingiustamente. non è egli così? EVT. *Così veramente.* SO. *O amico Eutifrone insegna adunque ancora a me, accio che io diuenti più saggio, qual congettura tu hai, che tutti gli Iddij giudichino colui ingiustamente essere stato vcciso, che seruendo per mercede, diuenuto micidiale, legato dal Signore dell'vcciso, per gli legami sia innanzi morto, che quegli che l'hauea legato, potesse conoscere quel che si hauea da fare di lui dall'interprete delle leggi, & che perciò egli sia ben fatto, che'l figliuolo metta in pericolo della uita il padre? Ora ti prego sforzati di dimostrarmi di queste cose alcuna così chiara, che più d'ogni altra cosa gli Iddij tutti pensino che questa operatione stia bene, ilche se a bastanza mi mostrerai, mai non mi trouarò satio di predicare le lodi della tua sapientia.* EVT. *Ma per auentura questa non è picciola impresa ò Socrate, perche certamente io potria ciò mostrarti assai chiaro.* SO. *Io intendo, che io ti paio essere più duro da capire di quel che sono i giudici, percioche a quelli tu sarai per dimostrare facilmente, queste cose esser ingiuste, & che gli Iddij tutti tali cose habbiano in odio.* EVT. *Io lo dimostrerò assai chiaramente ò Socrate, pur che ascoltino il mio parlare.* SO. *Ti vdiranno se parerà loro che tu parli bene. ma io questo penso, mentre*

tre che tu parli, & meco stesso riuolgo, che quantunque Eutifrone m'habbia insegnato, che tutti gli Iddij giudicano, che questa morte sia ingiusta, che hauerò io piu imparato da Eutifrone? quello che sia il santo, & il profano? quest'opra veramēte, com'egli pare sarebbe a Dio nimica. ma queste cose non pareuano poco fa in ciò separate ò distinte, cio è quello ch'è santo, & non santo. Per cioche quello che era inimico a Dio, apparue che fosse amico. là onde io ti libero da questo ò Eutifrone, et se tu vuoi, tutti gli Iddij pensino che sia ingiusto, & tutti l'habbiano in odio. nondimeno hora correggiamo noi questo cosi nel parlar nostro, che quello che tutti gli Iddij hanno in odio, sia profano, & quello che tutti all'incontro amano, santo sia. Et quello che altri amano, & altri odiano, siano cose neutrali, ouero l'vno & l'altro insieme; Vuoi tu adunque che cosi sia al presente da noi stato distinto quel che è santo, & quel che è profano? EVT. Che ce lo vieta ò Socrate? SO. Niente me lo vieta ò Eutifrone, ma tu pensa quello che tocca a te, se ciò supponendo, cosi facilmente m'insegnerai quello che mi hai promesso. EVT. Ma io veramente diria, quello esser santo che tutti gli Iddij amano, & il contrario profano, quello che tutti gli Iddij hanno in odio. SO. Adunque ò Eutifrone vuoi tu che da capo questo consideriamo, se egli si è detto bene ò nò? ouer dobbiamo lasciarlo, & cosi, & à noi stessi & ad altrui habbiamo a compiacere, accioche quello ch'è stato detto concediamo, ouer si ha da essaminare le cose dette? EVT. Si hanno da considerare, come ch'io pensi ciò hora

essere stato ben detto. S O. *Perauentura ò huomo da bene meglio ciò intenderemo, ma considera così. quello ch'è santo, perche egli è santo è amato dagli Iddij, ouero, perche è dagli Iddij amato, egli è santo?* E V T. *Io non intendo quel che tu dici ò Socrate.* S O. *Io m'ingegnerò di spiegarloti piu chiaramente. Noi dichiamo vna cosa portata, & che porta, vna menata, & che mena, vna cosa veduta, & che vede, & tutte le cose tali, non intendi tu queste cose infra loro esser diuerse, & per qual ragione diuerse sono?* E V T. *Così mi pare d'intendere.* S O. *Adunque non è vna certa cosa l'amato, & l'amante vna cosa differente da questo?* E V T. *Senza dubbio.* S O. *Dimmi ti prego, la cosa portata, perche si porta, ella è portata, ouer per qualche altra cosa?* E V T. *Non, ma per questo medesimo.* S O. *Et la cosa menata similmente, perche si mena, & la cosa veduta, perche si vede?* E V T. *Così è.* S O. *Adunque non perche la cosa è veduta, perciò si vede, ma al contrario, perche si vede, perciò è veduta; nè perche la cosa è menata, perciò si mena, ma perche si mena, perciò è menata; nè perche la cosa è portata, ma perche si porta, è portata. adunque non è egli chiaro ò Eutifrone quel che io voglio dire? Ora io voglio dire questo, che se si fa alcuna cosa, ouer se alcuna cosa patisce, non perche ella è fatta, si fa, ma perche si fa, piu tosto è fatta, nè ancora perche è patiente patisce, ma perche patisce, è patiente. non concedi tu questo?* E V T. *Io lo concedo veramente.* S O. *Non è adunque la cosa amata, ouer quella ch'è fatta alcuna cosa,*

ouer

ouer quella ch'è patiẽte da alcuna cosa? EVT. Cosi è. SO. Questo adunque sta cosi come le sopradette cose, non perche la cosa è amata si ama da chi la ama, ma perche si ama viene amata. EVT. Egli è neccessario. SO. Adunque che dichiamo noi di quel ch'è santo ò Eutifrone? direm forse che quello è da tutti gli Iddij amato, come suona il tuo parlare. EVT. Cosi è certamente. SO. E amato perauentura per questo, perche egli è santo, ouero per alcun'altra cagione? EVT. Nò, ma per questa. SO. Adunque perche egli è santo, si ama, & non perche si ama è santo? EVT. Cosi pare. SO. Ma perche veramente è amato da gli Iddij, egli è amato, & à gli Iddij amico: EVT. Et perche nò? SO. Adunque non quel che è amico a Dio, è santo ò Eutifrone, nè quel che è santo è amico à Dio, come tu dici, ma questo è diuerso da quel che tu dici. EVT. Per qual ragione ò Socrate? SO. Percioche noi confessiamo il santo per ciò essere amato, perche egli è santo, & non perche egli è amato, esser santo, non è cosi? EVT. Certamente. SO. Et quello che è amato da Dio, perche egli è amato da Dio, per questo, perche egli è amato io dico essere amato da Dio, & non perche egli è amato da Dio, perciò è amato? EVT. Tu dici il vero. SO. Ma s'egli fosse quel medesimo ò caro Eutifrone l'esser da Dio amato & l'esser santo, se per esser santo, si amasse quel ch'è santo, ancora per esser amato da Dio, si amerebbe quel che fosse da Dio amato. Et se per esser amato da Dio, quel ch'è amato da Dio, fosse da Dio amato, ancora quel ch'è santo, per questo perche è ama

to, fora santo. Ma hora tu vedi, che queste cose stanno al contrario, come quelle che in tutto sono diverse l'una dall'altra. Percioche questo cio è esser da Dio amato, perche egli è amato, è tale, ch'egli è amato; & questo perche egli è tale ch'egli è amato, perciò si ama. Et tu dimostri ò Eutifrone, essendo addimandato quel che sia il santo, non hauer voluto spiegarmi la sua essentia, ma vna certa passione di quello hauere assignato, la quale questo santo ha riceuuto, cio è l'esser amato da tutti gli Iddij, ma quello che sia, non ancora mi hai spiegato. Se adunque ti piace, non me lo ascondere; ma da capo comincia da principio, quello che essendo il santo, ò ch'egli è amato da gli Iddij, ò che alcun'altra cosa patisca, conciosia, che di questo noi non saremo discordi. Ma dì hoggimai prontamente quello ch'è il santo, & il profano? EVT. *Ma ò Socrate, io veramente non trouo come possa spiegarti quel ch'io penso. Percioche sempre quello che habbiamo proposto, à noi va vacillando, & non vuol fermarsi doue quello collochiamo.* SO. *Egli pare ò Eutifrone, che i tuoi detti sieno opere del nostro progenitore Dedalo. Et se io quelle cose hauessi dette ouer poste, tu perauentura mi haueresti burlato, dicendo, che gli artificij del mio parlare vanno fuggendo per la parentella di quello, & non vogliono star fermi là doue alcuno gli ha locati, ma hora essendo queste le tue suppositioni, hanno d'altra sorte di motti bisogno; conciosia, che nè à te ancora vogliono star ferme, come anco ti pare.* EVT. *Anzi à me pare ò Socrate, che le cose, che da te sono state dette, de i me-*

desimi moti notar si possono, percioche che quelle vadano errando, & che nel medesimo non stian ferme, io non ne sono la cagione, ma tu mi pari esser Dedalo, perche quanto a me s'appartiene, quelle sariano cosi restate ferme. S o. Io adunque, ò amico, mi mostro tanto in quest'arte di quell'huomo essere piu prestante, quanto quegli le cose sue solamente mobili fabricaua; & io, oltre le cose mie, com'egli appare, ancora quelle d'altrui. Onde io ho questo nell'arte mia bellissimo, ch'io sono contra mia voglia saggio. Conciosia, che io vorrei piu tosto che le mie ragioni fossero ferme, & immobili stessero, che oltra la sapientia di Dedalo, acquistare etiandio le ricchezze di Tantalo. Et di queste cose sia detto assai a bastanza. Ora poi che tu mi pari, come troppo dilicato sottraggerti alla fatica, io teco insieme m'ingegnerò di spiegare, acciòche tu mi ammaestri intorno alla santità, & che tu non manchi nel mezo del parlare. Ora vedi s'egli ti paia necessario, che ogni santo sia giusto. E v t. Cosi mi pare. S o. Adunque ogni giusto è santo? ouer piu tosto ogni santo è giusto? & non ogni giusto è santo, ma vna parte di quello è santo, & vn'altra parte è alcun'altra cosa? E v t. Io ò Socrate queste tue parole non intendo. S o. Tu veramente sei non meno piu giouane di me, che piu saggio; ma come ti dico tu sei dilicato per la copia della sapientia. ma ò beato, adopera le tue forze, percioche egli non è malageuole a cōprendere quello, ch'io dico, conciosia, che io tengo il contrario di quel che'l Poeta dice.
Perch'io tema a parlar del sommo Gioue,

E' che seco il timor tira vergogna.

Ma io dal Poeta in ciò son discrepante, vuoi ch'io ti dica doue son differente. E V T. *Si veramente.* S O. *Egli non mi pare, che douunque è il timore, iui ancora sia la vergogna; perciochè molti, come a me pare, temono la pouertà, & le infirmità, e molte altre cose tali, nè per ciò si vergognano delle cose che temono, non pare ancora a te il medesimo?* E V T. *Così ancora a me pare.* S O. *Ma douunque è la vergogna, iui ancora è il timore. Perciochè vi è alcuno, che vergognandosi di qualche cosa, ouero arroscendosi, non stima insieme, & non teme l'opinione della cattiuità?* E V T. *Certamente egli teme,* S O. *Non bene adunque si dice, che doue è il timore, quì ancora sia la vergogna, ma doue è la vergogna, quiui è il timore, & non all'incontro, dounq; è il timore, iui ancora è la vergogna. Perciochè io penso che sia più ampia la natura del timore, che della vergogna; conciosia che egli è parte di timore la vergogna, sì come è parte del numero il dispare. Et però nō douunque è il numero iui è il dispare, ma doue è il dispare, quiui è il numero; intendi tu hora quel ch'io dico?* E V T. *Io intēdo.* S O. *Adunque io di ciò di sopra parlando, ti addimādaua, cioè, se doue è il giusto, quiui fosse il santo, ouer doue è il santo, quiui sia il giusto, ma doue è il giusto nō è sempre il santo, conciosia, che è vna parte del giusto il santo; parti che noi dichiamo così, ouer altrimenti.* E V T. *Nò, ma così egli pare che stia ben detto.* S O. *Ora vedi quello che segue, perciochè se il santo è parte del giusto, fa mestieri, come pare, che noi ritrouiamo qual parte*

timor è vergogna differenti

del giusto sia il santo. Se adunque tu hora m'addimandassi alcuna delle predette cose, cioè, qual parte del numero sia il pare, & qual numero sia questo, certo io risponderia, ch'egli non fosse di tutti i lati inegnali, ma di due eguali; non pare ancora a te il medesimo? EVT. Così ancora a me pare. SO. adunque sforzati ancora tu così d'insegnarmi, qual parte del giusto sia il santo, perche io possa dire a Melito, che non piu ci accusi d'ingiustitia & d'impietà, come quelli che habbiamo da te a bastanza imparato quelle cose che sono pie, & sante, & quelle che non sono. EVT. Adunque a me pare ò Socrate che sia parte del giusto quello che è santo & pio, che si riuolge intorno alla cura de gli Iddij; & quello che alla cura de gli huomini s'appartiene, essere l'altra parte della giustitia. SO. Parmi ò Eutifrone che tu parli bene; ma alcun'altra cosa appresso mi manca da intendere; perciocbe ancora io non intendo, qual tu chiami questa cura. Et non chiami tu perauentura questa cura intorno a gli Iddij esser tale, quali sono le cure che ad altre cose s'appartengono. Come quando noi dicemo, che ciascono nõ sa hauer cura de caualli, ma il caualcatore, non è così? EVTI. Così è. SO. Conciosia, che l'arte del caualcatore è la cura de' caualli. EVT. Sta bene. SO. Nè ciascheduno sa hauer cura de' cani, ma il cacciatore? EVT. Così è SO. Conciosia, che l'arte cacciatrice è la cura de' cani, & l'arte de' bifolchi de' buoi. EVT. Così è. SO. Et la santità et la pietà è la cura de gli Iddij; non dici così ò Eutifrone? EVT. Così io dico. SO. Adunque ogni

cura non attende ugualmente à ciò, che faccia bene, & vtile alla cosa che si ha cura? si come tu vedi che i caualli curati dalla diligentia equestre riceuono giouamento, & migliori si rendono. non ti par cosi? E V T. *Cosi mi pare.* S O. *Et i cani dall'arte cacciatrice, & i buoi dall'arte de' bifolchi, & tutte l'altre cose simigliãtemente, ouero a danno della cosa che uien curata pensi tu che attenda la cura?* E V T. *Non veramente.* S O. *Forse in vtilità?* E V T. *Perche nò?* S O. *Adunque la santità essendo vna cura de gli Iddij, gioua per auentura a gli Iddij, & quelli rende migliori? & perche tu ciò non concederesti, che quando tu fai alcuna cosa santa, tu rendi migliore alcuno de gli Iddij?* E V T. *Non mai per Dio.* S O. *Nè io ancora ò Eutifrone penso che tu dica questo, & lungi sono da cotal sospetto; ma perciò io ti ho addimandato, qual cura tu chiamassi quella de gli Iddij, non stimando, che tu questa tale dicessi.* E V T. *Bene veramente ò Socrate, percioche io non dico vna cura tale.* S O. *Ora cosi sia, ma qual cura finalmente de gli Iddij sarà la santità?* E V T. *Quella ò Socrate, con laquale i serui hanno cura de i lor Signori.* S O. *Intendo. questa cura, come appare, sarà vna certa ministra de gli Iddij.* E V T. *Cosi è.* S O. *Ora puoi tu perauentura dire, a che serua l'arte curatrice a medici, essendo di quelli ministra? Non pensi tu che serua alla sanità?* E V T. *Cosi io penso.* S O. *Et l'arte ministra di coloro che edificano le naui, a quale opera è loro ministra?* E V T. *Alla fabrica della naue ò Socrate.* S O. *Et quella delli architetti delle*

case alla fabrica della casa? EVT. *Così è.* SO. *Dimmi adunque, ò huomo da bene, quella cura, ch'è ministra de gli Iddij, a quale opera ministra a gli Iddij? egli è chiaro che tu lo sai, poi che tu affermi di sapere le cose diuine meglio di tutti glialtri huomini.* EVT. *Io dico cose vere, ò Socrate.* SO. *Dì adunque, per Gioue, quale è quella marauigliosa opera, che gli Iddij fanno, di noi ministri seruendoci?* EVT. *Molte & belle cose veramente, ò Socrate.* SO. *I capitani ancora de gli esserciti, ò amico, molte & belle cose fanno; nondimeno tu diresti la principale opera di quelli essere acquistar la vittoria nella guerra. non è così?* EVT. *Perche nò?* SO. *Et molte & belle cose, io penso, gli agricoltori; ma la principale loro opera è di raccogliere gli alimenti dalla terra.* EVT. *Così è.* SO. *Ma delle molte & belle opere, che gli Iddij fanno, quale è la principale?* EVT. *Io poco innanzi te l'ho detto, ò Socrate, ch'egli è assai malageuole tutte queste cose perfettamente comprendere. ma questo hora sommariamente io ti dico, che se alcuno sà dire & fare a gli Iddij cose grate, votandosi, & sacrificando, queste cose son sante, & questi vfficij, le proprie case, & le communanze delle città conseruano. Et le cose a queste contrarie sono impie, & il tutto rouinano, & distruggono.* SO. *Per certo con assai manco parole, ò Eutifrone, se tu hauessi voluto, tu haueresti spiegato la somma di quelle cose ch'io ti dimandaua; ma chiaramente tu mostri quanto non pronto, & contra tua voglia m'insegni; conciosia, che ancora al presente, quando sopra*

ciò

ciò tu eri, tu ti ritraheui; che se tu mi haueßi risposto, hormai perauentura haurei da te imparato la santità. Et hora (percioche egli è necessario, che l'addimandante seguiti l'addimandato, doue egli lo mena) che dici tu finalmente che è il santo, & la santità? non dici ch'ella è una certa scientia di votarsi, & di sacrificare? EVT. *Così dico veramente.* SO. *Adunque il sacrificare non è egli offerir doni agli Iddij? & il votarsi, dimandare a gli Iddij?* EVT. *Così è, ò Socrate.* SO. *Adunque da queste parole la santità sarà vna scientia di dare a gli Iddij, & di domandare a quelli.* EVT. *Molto bene, ò Socrate, tu hai inteso quel ch'io diceua.* SO. *Io veramente sono, ò amico, desideroso della tua sapientia, & io stò attento con la mente a quella, & non mi caderà vnqua a terra quello che tu dici. Ma dimmi di gratia, che cosa è questa seruitù verso gli Iddij? non dici tu, ch'è dimandare a quelli alcuna cosa, & dare a quelli?* EVT. *Così io dico.* SO. *Non è adunque il dimandare drittamente a quelli, vn richiedere quelle cose, delle quali noi habbiamo bisogno?* EVT. *Che altro adunque?* SO. *Et il dare drittamente, è vn offerire a quelli le cose, delle quali han bisogno; conciosia, che non sarebbe gran senno porgere in dono ad alcuno quelle cose delle quali egli non ha bisogno.* EVT. *Tu dici il vero, ò Socrate.* SO. *Adunque, ò Eutifrone, la santità sarebbe vna certa scambieuole mercantia infra gli Iddij, & gli huomini.* EVT. *Veramente vna mercatantia, se a te piace così di nominarla.*

S O. Ma niente mi piace, se non sia vero. Ora dimmi, che vtilità viene a gli Iddij de' doni, che essi da noi riceuono? Perciochè le cose che essi danno, non è alcuno che non le sappia. Conciosia, che noi non habbiamo alcun bene, che quelli non ci diano; & delle cose che da noi riceuono, che vtile essi ne riportano? ouero tanto noi in questa mercatantia a quelli siamo superiori, che riceuendo noi da essi tutti i beni, quelli niente di bene da noi riportino? E V T. Non pensi tu, ò Socrate, che gli Iddij sentano qualche utile, ò giouamento di quelle cose che da noi riceuono? S O. Ma che cose finalmente saranno, ò Eutifrone, questi nostri doni a gli Iddij offerti? E V T. Che pensi tu, che altro sia, che honore & riuerenza, & quello che io poco fa diceua, vna gratia? S O. Adunque, ò Eutifrone, la santità è vna certa gratificatione, & non cosa vtile, nè amica a gli Iddij. E V T. Io veramente penso che è vna cosa piu di tutte l'altre amica. S O. E' adunque, come appare, santo quello ch'è amico a gli Iddij. E V T. Cosi è veramente. S O. Ti marauigli adunque dicendo queste cose, se le ragioni a te paiono non esser stabili, ma piu tosto uacillare, & tu incolpi me, come Dedalo, ch'io quelle renda mutabili, & vacillanti, essendo tu nondimeno molto piu artificioso di Dedalo, mentre che fai, che i ragionamenti si riuolgano in circolo. Non senti tu che il nostro ragionamento da capo ritorna al medesimo? Ti ricordi che disopra quel ch'è santo, & quel ch'è a Dio amico, non ci è paruto essere quel medesimo, ma scambieuolmente due cose diuerse; non ti torna a mente?

mente? E v t. Io me ne ricordo. S o. Ma hora tu non t'accorgi, che quel ch'è amico agli Iddij, chiami santo, & questo santo niente è altro, che vna cosa amica a Dio, non è cosi? E v t. Cosi è. S o. Adunque, ouer che allora non bene noi habbiamo conceduto, oueramente se allora bene, hora non bene giudicaremmo? E v t. Cosi pare. S o. Da principio adunque noi dobbiamo esaminare quello che sia la santità. Perciohe innanzi che impari, a me non sia graue, volontariamente esser presente. Ma non mi sprezzare, anzi adoperando il tuo ingegno in ogni modo, hora quanto è possibile, spiega la verità. Percioche tu sei intendente quanto alcun'altro huomo. Nè bisogna lasciarti a guisa di Proteo, prima che tu dica. Conciosia, che se tu non hauessi saputo chiaramente quel che fosse il santo e'l profano, mai per cagione d'un'huomo mercenario, vn huomo vecchio, & tuo padre non t'haueresti posto a perseguitare, come reo della morte, ma tu haueressi temuto gli Iddij, non operando perauentura in ciò dirittamente, & ti haueressi uergognato nel cospetto degli huomini. Et hora ben conosco che tu pensi chiaramente di sapere quello ch'è santo, & quello ch'è profano. Dì adunque, ò ottimo Eutifrone, & non ci nascondere quello che tu stimi, che esso sia. E v t. Vn'altra volta io te lo dirò ò Socrate, però che hora io m'affretto di andare altroue, & egli è hora ch'io vada. S o. Che fai tu, ò amico? tu m'hai tolto da una gran speranza, hora partendoti, laquale io haueua presa, credendo da te imparare quel che fosse il santo, & il non

santo,

santo, & cosi fuggire l'accusatione di Melito, à quello dimostrando che da Eutifrone hauessi acquistato la sapientia delle cose diuine, & che non piu con ignorante opinione fossi per innouare altro intorno a quelle, ma il rimanente della mia uita meglio io hauessi a menare.

ANNOTATIONI.

Questo dialogo dell'Eutifrone si riuolge tutto intorno alla confutatione, & è intitolato πειραστικὸς cioè tentatiuo. Dond'è, che alcuni de' Platonici questo dialogo, sì come ancora l'Eutidemo, & l'Ippia, chiamarono litigioso.

Quì Socrate và confutando le false opinioni di Eutifrone della santità, & in questo dialogo & nel Gorgia nomina Platone santità quella parte della giustitia, che dà a Dio quello che è suo. Onde colui dà a Dio quello che è suo, ilquale a Dio rende quelle cose, che da lui senza mezo ha riceuuto, & come che il corpo, la naturale complessione della specie, & la parte dell'anima appetitrice altronde riceuuta habbiamo, la ragione per certo, & la mente, imagine del sommo padre nostro, habbiam noi riceuuta da esso Opifice, et rettore dell'vniuerso. Queste sono adunque le cose di Dio, & queste si hanno da rendere a lui, & questa retributione si chiama santità. La pietà questa precede, & la religione la seguita. Conciosia, che la pietà è il conoscimento di Dio. La santità è, dopo tale conoscimento, rendere ad esso Dio quello che è suo. Et la religione è un legame indissolubile con Dio di quello, che a lui hab

biamo

biamo reso con l'assidua contemplatione, & con le giuste opere. Però questo triplice legame è malageuole da disciogliere, cioè quello che strigne la pietà, la santità, & la religione. La pietà eccita la santità. La santità conferma la pietà, & la santità ancora muoue la religione, & la religione poi rilega la santità.

Ma essendo operatione di Dio, il creare, il conuertire, il purgare, l'illuminare, il render perfetto. Quando che per lo instinto della pietà Iddio inspirando comincia a se l'animo conuertire, quello assenso, colquale l'animo uolētieri si rende al cōuertēte Iddio, si chiama santità, laquale ueramēte è ministra di Dio a far la cōuersione.

La santità ancora, è una scientia di votarsi, & di sacrificare a Dio, ilche grandemēte s'appartiene alla religione, laqual, come habbiā detto, accōpagna la santità.

Mostra ancora Socrate in questo dialogo, che'l principio di correggere le città, è il principio della buona educatione de' giouani, con l'essempio del buono agricoltore, ilquale deue inprima hauer cura delle tenere piante, & dopo questo dell'altre cose.

S'insegna etiandio quello: che noi dobbiamo guardare nell'homicidio, & appresso s'egli sia cosa pia, l'accusare il padre di homicidio.

Pone vltimamente Socrate la diffinitione della santità presa dal fine; dicendo quella essere una scientia di sacrificare a gli Iddij, & di pregare quelli dirittamente, & d'addimandar loro.

Mostrasi appresso, che i doni humani, che si offeriscono a gli Iddij sono tre, honore, riuerenza, & gratia.

L'APO-

L'APOLOGIA DI SOCRATE.

VELLO che in voi habbiano gli accusatori miei adoperato, ò Ateniesi, io nol sò; me veramente hanno condotto a tale, che quasi di me medesimo scordato mi sono, con tanta persuasione essi hanno parlato. quantunque per via di dire, niente di vero habbiano detto. Ma di molte cose, che quelli falsamente affermauano, di ciò principalmente io mi son marauigliato, che vi hanno auuertiti, che dobbiate esser cauti, perche da me, come da huomo eloquente, non restiate ingannati. Percioche, che non si sien vergognati di ciò affermare, in che l'effetto istesso gli facesse restare conuinti, conciosia, che al presente mi vi mostri in tutto alieno dall'eloquentia, questa sopra tutto mi è paruta una gran sfacciatezza. Se costoro perauentura non chiamano eloquente colui, che dice la uerità. Perche, se così uoglion dire, io veramente confesserei di essere Oratore, quantunque non al modo loro. Conciosia, che costoro, si come io vi dico, niente di vero habbiano detto, & da me uoi ogni verità siate per vdire. Nè da me, per Dio, voi vdirete, ò Ateniesi, un colorato parlare, come da costoro, di elegantia di parole, & de' nomi, nè altrimenti ornato; ma voi mi sentirete parlare all'improuiso, con quei vocaboli, che mi soccorreranno.

Percioche

Percioche io mi confido di douer dire cose giuste; & niuno di voi speri, ch'io altrimenti parli. Che non si conuerrebbe a questa mia età, a guisa d'un giouinetto, formando studiosamēte le parole, venir quà dinanzi a voi. Anzi, ò Ateniesi grandemente vi prego, & supplico, che se voi mi vdirete vsare le medesime parole nel rispondere, con lequali son solito parlare nel foro, ouero ne' conuiti, doue molti di uoi mi hanno alcuna volta vdito, et altroue, non vi vogliate marauigliare, nè perciò tumultuare. Percioche cosi stà la cosa. Io vengo hora la prima fiata in giudicio, come huomo di più che di settanta anni; dond'è che in questa causa giudiciale io veramente sono forastiero. Adunque, sì come, se io veramente forastiero venissi in Atene, voi mi perdonereste, se io parlassi cō quella voce, & in quel modo, nel quale fossi stato nodrito, cosi ancora al presente vi prego (percioche egli mi pare cosa giusta) che lasciate da parte la forma del parlare, laqual, secondo che occorre, può perauentura essere migliore, ò peggiore; ma questo tanto consideriate, & a ciò poniate mente, s'io dico cose giuste, ouero ingiuste. Conciosia, che questo è l'vfficio del giudice, et quello dell'Oratore, dire la verità. Adunque primieramente egli è giusto, ò huomini Ateniesi, che io in prima risponda alle prime cose, delle quali falsamente sono accusato; & a i primi accusatori, dapoi alle ultime, & a gli ultimi. Conciosia chè molti accusatori, già sono molti anni, mi hanno appo uoi accusato, niente di uero dicendo. Liquali molto più io temo, che quelli che consentono con Ani

to, quantunque sieno ancora questi nel persuadere potenti. Ma coloro hanno maggior forza, iquali molti di uoi fanciulli occupando, vi hanno persuasi, & me hanno accusato contra la verità, ch'egli è vn certo Socrate huomo saggio, contemplatore delle cose sublimi, & inuestigatore di quelle cose che si fanno sotto la terra, ilquale suole la peggiore cagione rendere disputando migliore. Questi, ò Atenies, che cotal fama hanno sparsa di me, sono i miei potentissimi accusatori. Perciochе coloro che questo odono, stimano che gli inuestigatori di tali cose non tengano che sieno gli Iddij. Sono veramente cotesti accusatori molti, et è hoggimai assai tempo che mi accusano; et in quella età vi hanno persuasi, nella quale hauete loro di leggieri prestata gran fede, essendo ancora alcuni di voi fanciulli & giouinetti, in vna causa abbandonata, non essendo io da alcuno difeso. Et quello che infra tutte le cose è fuor di ragione, ch'egli pur non è lecito sapere i loro nomi, ò palesarli, fuor che se alcuno di quelli sia recitatore di comedie. Ma qualunque si sieno, che per inuidia ò per calunnia vi hanno queste cose persuase, & quelli che essendo essi persuasi hanno altrui persuaso, questi tutti sono difficillissimi da conoscere; nè alcuno di quelli è lecito quà menare in giudicio, ouer riprendere; ma egli è necessario contra costoro, come di notte combattere a colui, che si difende, & che va confutandoli, non rispondendo alcuno. Douete adunque ancora voi estimare, si come io dico, che di due sorti sieno gli accusatori miei, alcuni, cioè quelli due che nouamente mi hanno accusato; & alcuni gia

Marsilio manca.

molto

molto tempo, che poco fa io vi narraua. Et giudicate che mi fa bisogno inprima rispondere à quelli, i quali voi primieramente & molto piu hauete viditi che gli vltimi. Ma hormai io ho da rispondere ò Atenie si à quelle imputationi; & mi debbo sforzare in questo cosi breue tempo di leuarui questa opinione, la quale voi da una certa calunnia ingannati, gia fa molto tempo contra di me hauete conceputa. Io uorrei adunque che questo cosi mi succedesse, se però ciò ha da essere per mio, & per vostro meglio, & se difendendomi ho da fare qualche profitto, benche io penso ch'egli sia difficil cosa. Et non mi è nascoso, qual cosa che sia questa. ma cosi veramente succeda, come piace à Dio. A noi fa mestieri d'ubbidire alla legge, & dar le nostre difese. Ritorniamo adunque à dire da principio quale sia l'accusatione, da cui contra di me è nata quella calunnia, nella quale confidando Melito mi ha chiamato in giudicio. che dicono adunque gli accusatori miei? recitisi la loro accusa, come se essi fossero in giudicio, nella quale giurano contra di me, & che scambieuolmente da me giuramento ricerca. Socrate opera ingiustamente, & troppo curiosamente ua cercando le cose che sotto la terra, et che nel cielo sono, et la cagione inferiore facēdo superiore, et queste cose ad altrui insegnando. Tale è l'accusatione. Percioche certe cose tali ancora uoi hauete uedute nella comedia d'Aristofane. Cōciosia, che quiui un certo Socrate s'introduce affermāte ch'egli uà p l'aere uagādo, et molt'altre tali ciācie dicēdo. Delle quali cose io non so nè molto ne

Citazione di Socrat

poco Nè

Nè perciò io dico questo, quasi ch'io dispreggi la scienza di tali cose, se alcuno in queste sia saggio, accioche da Melito non sia accusato, come reo d'un tanto peccato: ma perche ueramente, ò Ateniesi, io non sò niente di queste cose. Et di ciò io produco molti di uoi per testimonij. & vi prego che uogliate insegnarui, & esporui scambieuolmente infra di uoi, quelli che alcuna uolta mi hauete udito parlare; peroche molti di uoi m'hauete udito. Raccontate adunque l'uno all'altro, se alcun di uoi mai di alcuna di queste cose, ò molto, ò poco m'habbia udito disputare; & da ciò conoscerete, che tali sono le altre cose, che di me molti uanno dicendo. ma niente è uero di tali cose. Et se ancora da alcuno uoi hauerete udito, ch'io mi studio d'insegnare a gli huomini, & d'indi di raccoglier denari, nè questo ancora è uero. Ma egli mi pare, che questa sia cosa honorata, se alcuno sia bastante d'insegnare a gli huomini, come fanno Gorgia Leontino, & Prodico Chio, & Ippia Eleo: De i quali ciascuno qualunque si sia ha libertà di andare in ogni città, & a quei giouani, a i quali è commodo di seguire la dottrina senza premio, nella patria de' quali, uogliono de' suoi cittadini persuadere, ch'essi lasciando di quei cittadini le discipline, gli uogliano seguitare, & dando loro denari; oltre di ciò renderne gratie. Egli è ancora quì un certo altro huomo saggio Pario, la cui uenuta a noi, grandemente mi è piaciuta; conciosia, ch'egli è auenuto, che alcuna uolta io m'abbattessi in quell'huomo, che piu denari ha spesi ne i Sofisti, che tutti gli altri, cioè, in Callia

figliuolo

figliuolo d'Ipponico. Adunque io ho costui addimandato. Peroche egli ha due figliuoli. O Callia, se i tuoi figliuoli fossero poledri ouer giouenchi, haueremmo noi alcuno, che à quelli dassimo per gouernatore pagandolo, ilquale li doueßè rendere belli, & ciascun d'essi nel suo genere eccellente, & questi fosse ò alcuno de' caualcatori, ouer de' agricoltori. ma hora essendo i tuoi figliuoli huomini, qual pensi tu di prendere per gouernatore di quelli? Et chi è colui che ha la scientia di questa vmana & ciuile virtù? Io penso che tu ciò habbia considerato, hauendo figliuoli. Si ritroua alcuno tale, io gli dico, ouer nò? è veramente, dice egli. Io dico chi è egli? & d'onde, & per quanto prezzo insegna? Egli è dice Eueno Pario ò Socrate, & la sua mercede sono cinque mine. Et io hò giudicato Eueno felice, se veramente egli ha quest'arte, et cosi diligentemente insegna. Perciochè io ancora, se sapessi queste cose, grandemente mi glorierei, & assai mi stimerei. Ma certamente ò Ateniesi io queste cose non so. adunque alcun di voi perauentura ricercherà, qual professione ò Socrate è la tua? & onde contra di te son nate queste calunnie? Perciochè se tu alcuna cosa non facessi fuori dell'altrui costume, non si sarebbono fatti tanti rumori & ragionamenti de' fatti tuoi; conciosia, che non si sarebbe tanto di te parlato, se tu non hauessi fatto qualche cosa differente da gli altri. Di adunque à noi quello che sia, accioche noi non giudichiamo alcuna cosa di te inconsideratamente. Per certo questa mi pare vna giusta

 dimanda,

dimanda, & io m'ingegnerò di dimostrarui che cosa è quella che mi ha partorito questo nome & questa calunnia. Ma vdite hoggimai, benche io temo che ad alcuni di voi non paia di burlare. Nondimeno voi hauete à pensare, ch'io vi dica ogni verità. Io certamente ò Ateniesi non per altro, che per una certa sapientia mi ho partorito questo nome. ma per quale sapientia? per quella perauentura ch'è sapientia umana. Percioche veramente io paio di essere saggio in questa. ma coloro che poco innanzi io commemoraua hanno perauentura una certa maggior sapientia della umana. altrimenti io non ho che dire, conciosia, che io di questa non sia dotato. che se alcuno affermi me questa possedere, se ne mente, & ciò dice per calunniarmi. Ma accioche non ui turbate ò Ateniesi, se io paia dirui cosa grande, Conciosia, che io ciò non dirò solamente da me, ma ui produrrò un testimonio degno di fede. Certo se in me si ritroua sapientia alcuna, qualunque si sia, io ui addurrò per testimonio il Dio ch'è in Delfo. Voi hauete conosciuto Cherefonte. Costui da giouine era mio domestico, & amico del popolo Ateniese, & insieme con voi si fuggì in essilio, & insieme ritornò nella città. Voi hauete conosciuto di che qualità era Cherefonte, quanto uehemente à qualunque cosa ch'egli sì applicasse. Ora costui vna uolta andando à Delfo hebbe ardimento di addimandare à questo oracolo. ma voi non ui turbate per quello, che al presente io son per dire. Conciosia, che costui addimandò, se si trouasse alcuno piu saggio di me. Rispo-

se

se adunque la Pithia, che alcuno piu saggio non si trouaua. Et di queste cose costui ch'è suo fratello vi potrà rendere testimonio. Peroche esso Cherefonte se ne morì. Ora pensate per qual cagione queste cose io ui dica. Conciosia, che io ui debbo far chiaro onde contra di me sia proceduta questa calunnia. Veramente, hauendo io queste cose udite, cosi fra me stesso andai riuolgendo. Che uuol dire questo Iddio, ouer che uuol significare? Perche io à me stesso son conscio, che nè assai, nè poco mi ritrouo esser saggio. Che cosa adunque uuol inferire, dicendo ch'io son sapientissimo? Egli non è da credere che questo Iddio mentisca, percioche il mentire non si conuiene ad un Dio. & cosi molto tempo dubbioso andaua ricercando quel che uolesse dire l'oracolo. Onde poi à pena doppo una lunga consideratione, io ho ritrouata questa uia. Percioche venendo à parlare con un certo di questi che si dimostrano saggi, & sperando, se mai altroue, in costui di poter confutare il uaticinio, & dimostrare all'oracolo, che non io doueua essere preferito, ma colui nella sapientia. Mentre adunque ch'io colui esaminaua. ma egli nõ è necessario ch'io dica il nome di costui; cõciosia, che era un certo di questi che han maneggio nella Rep. Colui dico mẽtre che esaminaua, & che cõ lui ragionaua ò Ateniesi, io restai in tal modo disposto, che quell'huomo mi parue che à molti altri huomini appa resse saggio, & massimamẽte à se stesso, ma ueramente non essere. Et dapoi m'ingegnai di dimostrargli, che egli si stimaua esser saggio, ma che in fatto non era.

Da che colui diuentò mio nemico, & molti ancora che vi erano presenti l'hebbero per male. adunque ritornato à me medesimo, così meco stesso andai discorrendo. Io certamente son piu saggio di quest'huomo. Conciosia, che egli appare che niuno di noi sappia alcuna cosa di bello & di buono, ma in ciò noi siam differenti, che costui niente sapendo, si pensa di sapere alcuna cosa, & io, si come non sò, così io mi stimo di non sapere. Io mi dimostro adunque in questa poca cosa essere di quest'huomo piu saggio, che le cose le quali non so, io non mi stimo di saperle. oltre di ciò io vdij vn'altro, di coloro che son tenuti ancora piu saggi di colui, & considerando anco costui, quel medesimo ho giudicato, donde colui, & molti altri mi ho fatti inimici. Appresso simigliantemente dapoi io peruenni à gli altri, conoscendo inuero & dispiacendomi, che contra di me accendeua vn grande odio, & così io non staua senza dolore, & senza timore. nondimeno egli mi parue necessario preferire à tutti il diuino oracolo, & da pertutto andare considerando quel, che uoglia dire l'oracolo, & per tal cagione andar trouando tutti quelli che paiono di sapere qualche cosa. Et per il cane ò Atheniesi, perciochè fa mestieri, ch'io à uoi dica la verità, una cosa tale auenne à me, che ciò dal diuino oracolo ricercaua, che coloro che grandemente erano dall'opinione de gli huomini approuati, questi io ritrouassi infra tutti gli altri imprudentissimi, & quelli che inferiori eran tenuti, i medesimi quanto s'appartiene alla prudentia, migliori fossero & piu saggi.

saggi. Ma fa mestieri ch'io ui racconti gli errori & alcune mie fatiche, le quali per tal cagione ho sostenute, mentre che tanto era da me approuato l'oracolo, che non potesse piu hauere oppositione. Doppo gli huomini ciuili io peruenni à i poeti autori di Tragedie, de Dithirambi, & altri, quasi che quiui molto chiaramente douessi ritrouare, ch'io fossi piu di costoro ignorante. Riuolgendo adunque i loro poemi, ne i quali grandemente mostrauano di hauer posto studio, sono andato ricercando i loro sensi, acciòche alcuna cosa da quelli potessi imparare. Io mi uergogno di dirui quì la uerità. nondimeno bisogna dirla. Per via di dire, quasi tutti gli huomini presenti, meglio di quelle cose parleriano, delle quali costoro hanno scritti i lor poemi. adunque io hò ritrouato questo fra breue spatio ne' poeti, che quelli le cose che fanno, non fanno per sapientia, ma per vna certa natura da un diuino furore d'animo concitati, come fan quelli, che inspirati dal furor diuino danno gli oracoli. Conciosia, che ancora questi molte belle cose dicono, ma di quelle che dicono niuna ne intendono. Di tal maniera mi paiono i poeti essere disposti, & insieme, io ho auuertito essi in altre cose ancora per la poesia essere giudicati infra gli altri huomini sapientissimi, nelle quali saggi non sono. Quinci adunque io mi dipartì con quella medesima opinione, con la quale partito mi era da gli huomini ciuili. Finalmente io peruenni a gli artefici, molto bene meco stesso sapendo, quanto niente intorno a ciò, per uia di dire, io sapessi. Io cono

sceua, questi molte & belle cose sapere, nè in ciò ueramente mi sono ingannato. Conciosia, che sapeuano delle cose ch'io non sapeua, & in questa parte erano piu saggi di me. Ma ò Ateniesi, io nel medesimo erro re ritrouai, nel quale erano i poeti, ancora i buoni artefici. Percioche, perche essi l'arte loro bene opc rauano, perciò si stimaua ciascuno di essere ancora nel le altre grandissime cose sapientissimo. Onde questo errore quella sapientia ancora che era in loro, oscuraua. Per laqual cosa, se io a me medesimo, in uece dell'oracolo addimandassi quello che elegessi piu tosto, ò ritrouarmi cosi, com'io mi ritrouo, cioè, che nè io sappia le cose che quelli sanno, nè che a me sia la mia ignorantia nascosa; oueramente s'io volessi hauere l'vna & l'altra delle cose, che quelli hanno, ueramen te responderei a me stesso, & all'oracolo, ch'egli mi torna piu utile, di ritrouarmi in quel modo ch'io mi ritrouo. Da questo ricercamento adunque, ò Ateniesi molte inimicitie difficilissime, & grauissime contra di me son nate, dalle quali molte calunnie mi sono segui te. & per tal cagione mi nacque questo nome di saggio, perche gli huomini presenti sempre pensano ch'io quelle cose sappia, nelle quali altri riprendo. Ma egli appare, ò Ateniesi, che ueramente solo Iddio sia saggio, & che questo uoglia significarsi nell'oracolo, cioè, che l'humana sapientia, si debba poco ouer niente apprezzare. Et perche esso nomina Socrate saggio, ciò essere per questa cagione, accioche usādo il nome mio, come un certo essempio, quasi cosi uoglia dire. Quello

di uoi

di uoi, ò huomini, è sapientissimo, ilquale come fa Socrate, ha conosciuto che la sua sapientia ueramẽte nulla estimar si deggia. Queste cose adunque, essendo io così disposto & hora & in ogni tempo non resto di andar cercando & inuestigando, secõdo che il Dio m'indrizza, parlando con qualunque de' cittadini, ò forastieri ch'io stimi che sia saggio. Et quando che colui non mi paia esser tale, allora io aiutato dall'Iddio dimostro, che quegli nõ è saggio. & così per tale occupatione nõ mi resta mai alcun ocio, ò da fare alcuna cosa publica, ouero priuata; ma io son posto in una estrema pouertà, per lo seruitio di questo Dio. Oltre diciò i piu ricchi de' giouani, quelli che sono grandemente otiosi, seguẽdomi uolentieri si dilettano, quando odono, che sieno da noi gli huomini ripresi: & essi ancora spesse uolte me imitando dapoi si sforzano gli altri di confutare. Onde ritrouano una gran turba d'huomini che si pensano di sapere qualche cosa, nõ sapendo quelli niente, ouero poco. Per questa cagione adunq; coloro che da questi sono conuinti non tanto con essi, quanto meco si sdegnano, et dicono, ch'egli è un certo Socrate sceleratissimo, & corruttore de' giouani. Et poi se alcuno dimandi loro quello che facendo; ouero insegnãdo corrompa, non hanno alcuna cosa che dire, ma affatto non sanno. Ma acciò ch'egli non paia, che manchi loro materia, rifuggono a quelle cose, che comunalmente sono facili da essere opposte a tutti i filosofi, cioè, che quelli non tengono che sieno le cose sublimi sopra la terra, nè le profonde sotto la terra, nè gli Iddij.

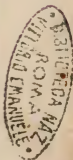
Σοφω ... ετισ

Et che fanno la ragione inferiore superiore. Concio- sia, che, sì come io penso, non vogliono confessar le cose vere, cioè loro essere sdegnati, perche sieno conuinti di simulare di sapere quelle cose che non sanno. adunque a guisa di ambitiosi, & potenti, & molti, & a squadra affettando la persuasione accusandomi, vi hanno empiute l'orecchie, già molto tempo, & al pre sente ritrouando contra di me graui calunnie. Et di co storo Melito, & Anito, & Licone si son leuati con- tra di me. Melito veramente diuenutomi per gli poe ti inimico, & Anito per gli artefici, & per gli gouer natori della Republica, et Licone per gli Oratori. Per laqual cosa, sì come io da principio vi diceua, mi ma- rauiglierei, s'io al presente fossi bastante di rimouer da voi in cosi breue tempo questa opinione con tante calunnie conceputa, & cosi hoggimai inuecchiata. Queste sono, ò Ateniesi, quelle cose vere ch'io vi di- co, non celandoui, nè leuandone alcuna, ò grande, ò piccola, quantunque io veramente conosca, che nel di re queste cose habbia a costoro da essere molesto. Il- che vi può essere argomento, ch'io dica la verità, & che questa è vna calunnia contra di me nata, & che tali sono le cagioni. Et se al presente, ò ad altro tem- po anderete queste cose ricercando, in tal modo essere le ritrouerete. A quelle cose adunque di cui i primi accusatori mi hanno accusato, questa appo di voi mi sia sofficiente difesa. ma a Melito, il buono, & come egli dice amator della patria, & a gli altri accusato- ri dapoi m'ingegnerò di rispondere. Ora da capo come

σφοδ'ροὶ Marsilio erra.

se

se questi fossero altri noui accusatori, produchiamo l'accusatione da costoro con giuramento data, per cagione di schifar la calunnia, laquale stà in questo modo. Socrate opera ingiustamente, corrompendo i giouani, & non tenendo quegli Iddij che tiene la città, ma certi altri nuoui Dei. L'accusatione veramente è tale. Ora di tale accusatione andiamo ciascuna parte esaminando. Mi oppone, che corrompo i giouani, & in ciò afferma ch'io fo ingiustitia. Ma io, ò Ateniesi, dico all'incontro, che Melito fa ingiustitia, perche egli da vero và giuocando, sì facilmente tirando gli huomini in giudicio, & simulando ch'egli con diligentia attende, & pone cura a quelle cose, delle quali egli non ha mai hauuto pensiero. & che questo così sia, io m'ingegnerò di mostrarloui. Ora, ò Melito, rispondimi, se tu poni gran cura, che i giouani riescano buoni. Io ne ho cura veramente. Dì adunque hora a costoro, chi è quello che faccia migliori i giouani, conciosia, che egli è chiaro, che tu lo sai, hauendo tu di ciò cura. Me certamente tu hai a costoro accusato, come quello che hai ritrouato, come dici, corruttore di essi, & hai tirato in giudicio. Dì adunque a questi, colui che li rende migliori, & dimostra loro chi egli sia. Perche taci tu, ò Melito? Non vedi che tu non hai che dire? Adunque non ti pare che questa ti sia cosa vergognosa, & sofficiente argomento di quello ch'io dico, che tu di tali cose non hai mai hauuto cura? Ma dimmi, ò huomo da bene, chi è colui, che quegli rende buoni? le leggi. Ma io non dimando questo, ò huomo

Citazioni di Socrate

mo da bene, ma chi è quell'huomo, ilquale prima questa cosa ha conosciuto, cioè le leggi. Questi giudici, ò Socrate. In che modo parli tu ò Melito? Questi sono bastanti d'ammaestrare i giouani, & renderli buoni? Sono veramente. Sono perauentura tutti? ouero alcuni di essi possono, & alcuni non possono? Tutti. Tu dici bene per Giunone, & vna gran copia di coloro che possono a giouani giouare; ma che dici de gli auditori? gli fanno ancora essi migliori, ouer nò? Et questi ancora. Et che fanno i Senatori? I Senatori ancora. Ma bisogna auuertire, ò Melito, che coloro, che parlano in publico non corrompono i giouanetti. O pur tutti questi simigliantemente li rendono migliori? & questi ancora. Tutti adunque gli Ateniesi, come appare, gli rendono buoni, & honesti fuor che io? Conciosia, che io solo gli corrompo, dici tu così? Così è certo, & grandemente. Tu mi condanni di vna gran infelicità. Ancora rispondimi, se de' caualli tu stimi che sia il medesimo, cioè, che tutti gli huomini rendano i caualli buoni, & ch'egli sia vn solo che quelli corrompa, ò piu tosto al contrario, che ui sia uno, ouer molto pochi i caualcatori, che sieno bastanti di rendere i caualli migliori, & che vi sieno molti, iquali se habbiano il maneggio de' caualli, & quegli vsino, li sogliono vitiare? Non è così, ò Melito, & de' caualli, & di tutti gli altri animali? Al tutto egli è così, se tu, & Anito non lo confesserete, ouero lo confesserete. Et veramente questa

sta sarebbe una gran felicità de' giouani, se un solo gli potesse corrompere, & che tutti gli altri lor fussero di giouamento. Ma ò Melito, tu mostri assai à bastanza, che non hai mai hauuto cura alcuna della giouentù; & apertamente tu dichiari la tua negligenza, & che tu non hai mai posto cura in quelle cose, delle quali mi accusi. Oltre di ciò, ti prego per Gioue, ò Melito rispondi a noi, s'egli è meglio per noi conuersare infra i buoni cittadini, ouero infra i cattiui? Rispondi di gratia. Io non ti dimando alcuna cosa difficile, non fanno sempre i cattiui alcuna cosa di male a quelli con cui conuersano, & i buoni qualche cosa di bene? Senza dubbio. E' adunque alcuno, che piu tosto voglia riceuer danno, che giouamento da coloro co i quali usa famigliarmente? Rispondi, ò huomo da bene. Perciochè la legge ti commanda a rispondere. Si troua perauentura alcuno che voglia riceuer danno? Niuno. Ora adunque tu mi chiami quà in giudicio come corruttore de' giouani, dici tu forse ch'io ciò faccia volendo, ò non volendo? Io dico uolendo. Adunque tu, ò Melito, assai minore di età, sei tanto piu saggio di me, assai piu vecchio, che tu chiaramente conoschi, che gli huomini cattiui fanno sempre qualche male a quelli, con cui conuersano, & i buoni alcun bene. Et io son peruenuto a tanta ignorantia, che questo non conosca, che se io hauerò fatto alcuno de' miei famigliari cattiuo, habbia a correr pericolo di non riceuere alcun male da lui, & che io cotanto male uolontariamente,

come tu dici faccia a me stesso? Io, ò Melito, queste cose non ti credo. Nè penso che alcun'altro de gli huomini te le concederà. Ma ouer ch'io non corrompo i giouani, o se gli corrompo, ciò faccio contra mia voglia. Per laqual cosa tu nell'vno & l'altro menti. Et se contra mia voglia io corrompo, non comanda la legge, che i delitti inuolontarij sieno quà tirati in giudicio, ma priuatamente si hanno da correggere & castigare. Conciosia, che è cosa chiara, che se io imparerò, non farò piu quello che contra mia voglia faceua. Ma tu non hai voluto famigliarmente insegnarmi, ò emendarmi, & quà in giudicio mi chiami, doue comanda la legge che sieno tirati coloro, iquali piu tosto della pena hanno bisogno, che della disciplina. Ora di ciò, ò Atenieſi, egli è hormai manifesto quello che adesso diceua, che questo Melito nõ ha mai posto alcuna cura nè grande, nè piccola di ammaestrare la giouentù. Di adunque tu al presente, per qual ragione affermi ò Melito, ch'io corrompa la giouentù? è perauentura si come tu nell'accusatione hai scritto, perche io insegni à non tenere, che vi sieno quegli Iddij, i quali tiene la città, ma certi altri nuoui Demoni? Non affermi tu, ch'io insegnando tali cose corrompo i giouani? In tutto, & grandemente queste cose affermo. Per questi medesimi Iddij adunque ò Melito, de' quali hora parliamo, dillo piu apertamente à noi, & à questi huomini: percioche io veramente non posso ancora intendere, se tu dica ch'io insegni à i giouani, che tengano che vi sieno alcuni

Dei,

Dei, ilche se cosi è, io tengo adunque che ui siano Dei, nè sono affatto impio, nè in questa parte commetto ingiustitia, benche io non insegni quelli che la città tiene, ma altri Dei. E' questo perauentura in che tu mi accusi, cioè ch'io introduca altri Dei? ò pur tu affermi, ch'io in tutto neghi i Dei, & ch'io ancora insegni altrui che quegli neghino? Io dico questo, che tu affatto neghi gli Iddij. O marauiglioso Melito, perche dici tu queste cose? Adunque io non credo che il Sole & la Luna sieno Dei, come gli altri huomini? Cosi è per Gioue, ò giudici; percioche egli dice che'l Sole è una pietra, et che la Luna è la terra. Tu veramente ò amico Melito pensi di accusare Anassagora; & cosi hai in dispreggio questi, & pensi, che sieno delle lettere ignorāti, quasi che essi nō sappiano che i libri d'Anassagora Clazomenio sono pieni di cotesle opinioni. Tu dici che i giouani queste cose da me apprendono, le quali potriano essi alcuna volta, benche molti sieno, comprare per pretio d'una dramma dalla Orchestra? & Socrate burlare, se egli le fingesse per sue, essendo principalmente cose tanto disconueneuoli? Ma stimi tu per Dio, ò Melito, ch'io non tenga, che vi sia alcun Dio? Niuno per Gioue. egli è incredibile quello che tu dici ò Melito, & a te stesso ancora come a me pare. Perciloche certamente mi pare, ò Ateniesi, che costui sia troppo ingiurioso & immodesto, & ch'egli senza dubbio questa accusatione habbia scritta con una certa ingiuria, & insolentia, & giouenil presuntione. Conciosia, ch'egli pare, che componga vn certo

Marsilio varia.

enigma,

enigma, tentando, se Socrate saggio lo possa conoscere quasi giuocante, & cose contrarie dicente a se stesso, ouer che Socrate insieme cō glialtri ascoltatori restino ingānati. Perche costui mi pare che si contradica a se stesso nelle parole dell'accusatione, come s'egli dicesse, Socrate fa cōtra le leggi nō tenendo che siano i Dei, ma ponēdo i Dei. lequali sono ciancie di uno che scherzi. Voi attēdete in qual modo mi pare che Melito dica queste cose. & tu rispōdi a noi ò Melito. Ma uoi, di che da principio ui ho pregato, nō habbiate a male, se secondo il mio costume io ragiono. Si troua alcuno, ò Melito, che tēga che ui sieno le cose vmane, & che nō tēga esserui gli buomini? Rispōdami egli, et nō si uada cōfondendo hora in queste cose, hora in quelle. E' alcuno che nō pensi che ui sieno i caualli, ma le cose equestri? et che nō ui sieno quelli che sonano le tibie, ma gli uffici de' tibicini? Niuno si troua de gli huomini, ò huomo da bene. Et se tu nō uuoi rispōdere, io in tua uece a te, & a questi altri lo dico. Ma rispōdi almeno a questo. Si troua perauētura alcuno che tenga che ui sieno le opere de' demoni, & che nō tēga i demoni? Niuno. Quanto tardi, & a pena hai risposo da questi giudici sforzato? Nō confessi tu adunq; ch'io tēgo & insegno che ui sieno i demoni, ò noui, ò antichi che sieno? percio che secōdo il tuo detto io tēgo le opere de' demoni, & queste ueramēte nella mia risposta io giurerò. Et se io tēgo l'opere de' demoni, molto maggiormēte mi è necessario tenere, che ui sieno ancora i demoni, nō è egli cosi? Cosi è. Conciosia, che io suppōga che tu lo confessi, poi che non uuoi rispondere. Ora i demoni, non pensiamo

Marsilio varia.

mo noi, che ouer sieno Iddij, o figliuoli de' Dei? Cōfessi tu questo, ouer lo nieghi? Cosi è. Adunq; s'io tēgo che siano i demoni come tu cōcedi, & se i demoni sono certi Dei, questo auiene, che io hora diceua te parlare enigmaticamente, & come cianciare col dire ch'io nō tengo gli Iddij, et poi hauer da capo opinione, che sieno i Dei, poi che io pēso che ui sieno i demoni? Appresso se i demoni sono figliuoli de i Dei, cioè alcuni figliuoli bastardi, ouer di ninfe, oueramēte di certe altre, di cui si dice, qual sia quell'huomo che pensi che ui siano i figliuoli de i Dei, & che poi neghi li Dei? Percioche questo sarebbe disconueneuole in quella guisa, come se alcuno pensasse che i muli fussero figliuoli de i caualli, ò de gli asini, & non stimasse che ui fussero caualli & asini. Ma ò Melito, tu pari senza dubbio per tal cagione hauere scritta questa accusatione, ouero far pruoua del nostro ingegno, oueramēte perche tu niente haueui di che con uerità mi potessi accusare. Ora tu con qual ragione persuaderesti ad alcun' huomo, per poco intelletto ch'egli hauesse, ch'egli fosse del medesimo huomo il tenere l'opere de' demoni, & le deità, & ancora del medesimo il non tenere i demoni, nè i Dei, nè gli Eroi? Certamēte p niuna ragione ciò si puo dimostrare. Ma, ò Atteniesi, ch'io nō habbia peccato, sicome Melito mi accusa, non mi pare di hauer bisogno di molta difesa, ma io giudico che bastino le cose dette. Ma quello che io da principio ho detto, che una grā maleuoliēza si è cōtra di me appo di molti cōceputa, uoi bē sapete ch'e gliè uero, e questo m'ucciderà, se ueramēte sarò ucciso nō Melito, nè Anito, ma la calūnia et l'inuidia di molti.

laquale

laquale molti altri ancora huomini da bene ha fin'hora uccisi, & penso ucciderà. Onde non è gran marauiglia, se ancora à me non resterà di far danno. Ma perauentura alcuno così mi addimanderà. Non ti uergogni ò Socrate, di porre il tuo studio in quello, da cui tu al presente corri pericolo della morte? Io ueramẽte à questa obiettione darò questa conueneuole risposta, che tu o huomo non parli bene, se tu pensi che l'huomo debba reputar pericolo del uiuere, o del morire, come di cosa cui gli uiene poco utile; ma piu tosto non ha ciò solo à considerare, qualunque uolta alcuna cosa operà, se quella sia giusta, ouer ingiusta, oueramente se elle sieno opere d'huomo da bene ò di reo. Altrimenti per questa tua ragione rei sarebbono stati tutti quei semidei quanti sotto Troia sono morti, & altri, & principalmente il figliuol di Tetide, ilquale tanto sprezzò il pericolo della morte, per non sostenere uergognosa infamia, che hauendo la Dea madre à lui detto desideroso di uccidere Ettore, si come io penso, con queste parole, ò figliuolo, se tu ti uendicherai di Ettore, per la uccisione di Patroclo tuo amico, & che quello ammazzerai, tu stesso morirai; conciosia, che dica, subito dopo Ettore ti soprasta una infelice sorte. Io dico che hauendo dalla Dea queste cose udite, tanto egli sprezzò il pericolo & la morte, che piu tosto hebbe paura di uergognosamente uiuere non uendicando de gli amici le ingiurie, che della morte, & subito rispose piu tosto uoler morire per la giusta uendetta dell'amico, che dimorando nelle naui uiuere ridicolo

Marsilio varia.

& in

& in dispreggio. Chi dirà adunque, che costui habbia hauuto pensiero del pericolo, & della morte? percioche così è per la verità ò Atheniesi. In qualunque loco alcuno se stesso haurà constituito, pensando che ciò sia bene, ò che da un superiore sia constituito, in quello (come à me pare) fa mestieri ch'egli stia, & corra pericolo, non temendo la morte, ne alcun'altra cosa piu che la cattiuità. Io per certo ò Atheniesi grauemente haurei errato, se hauendo vbibito à quei capitani, i quali voi eleggeste che fossero miei capi, & in Potidea, & in Amfipoli, & in Delio, conciosia, che allora doue quelli mi assignarono ch'io stessi, quiui io stetti come ciascun'altro, & corsi pericolo della morte; doue Dio mi ha posto & ha uoluto ch'io stia, si come ho hauuto opinione & ho estimato, cioè ch'io hauessi da viuere filosofando, & esaminare me stesso & altrui; quiui per paura della morte, ò d'alcun'altra cosa, abbandonassi l'ordine. Questo veramente sarebbe vn graue delitto, & allora per il vero me giustamente alcuno potria tirare in giudicio, quasi ch'io non tenessi gli Iddij, non uolendo vbidire all'oracolo, & temendo la morte, & presumendomi di esser sauio, non ui essendo. Perciòche il temere la morte non è altro, che far parere che vno sia saggio, che non sia. però che questo è un parer di sapere le cose, ch'egli non sa. Niuno certamente sa, se la morte auuenga all'huomo, come un grandissimo di tutti i beni, la temono nondimeno, come se quella conoscessero esser l'estremo di tutti i mali. Et chi deue dubitare, che questa non sia una igno-

D rantia

rãtia molto uituperosa, per laquale alcũ pensa di sape re le cose ch'egli non sà? Ora io in questo perauentura dal uolgo son differẽte, et se in alcuna cosa io dicessi di essere più saggio d'altrui, in questa ueramente io lo direi, che non sapẽdo io a bastãza le cose che sono nell'inferno, cosi ancora io stimo di nõ saperle. Et il fare ingiuria, et al superiore nõ ubidire, ò a Dio, ouer all'huomo, sò ch'egli è male, et uergognosa cosa. Adunque le cose, ch'io nõ sò se sieno buone, mai nõ temerò, nè fuggirò più di quelle che conosco esser cattiue. La onde, se hora voi mi assoluerete, nõ credẽdo ad Anito, ilquale ha detto, ò ch'io da principio nõ doueua esser chiamato in giudicio, ouer che poi ch'io era chiamato, di necessità douea esser condãnato alla morte: Conciosia, che se da voi io fossi assolto, auuerria che i vostri figliuoli, seguitãdo le vestigie di Socrate, tutti affatto si corrõperebbono: Se voi a queste cose mi diceste, ò Socrate, noi hora nõ crediamo ad Anito, & cõ le nostre sentenze ti assoluiamo, ma cõ questo patto, che tu mai da hora innãzi nõ dia piu opera a cotali questioni, & che nõ uadi più filosofando, & se tu sarai ritrouato a far questo, habbi a morire. Se adũque come io diceua cõ queste cõditioni mi uogliate liberare, io ui risponderò, ò Atheniesi; io ueramẽte vi abbraccio et ui amo, ma piu tosto uoglio ubidire a Dio che a uoi. Et quãto, che mi durerà questo spirito, et ch'io potrò, nõ resterò di filosofare, & esortãdo, et insegnãdo a qualũque di uoi ritrouerò, si come io soglio in questo modo. Ora perche tu, o huomo da bene, essendo Atheniese, d'una città grãdissima,

&

et per sapiẽtia, et potẽza chiarissima, non ti uergogni in ciò di porre ogni tuo studio, perche tu habbia molti denari, e gloria & honore, ma che la prudẽtia, e la uerità, et l'ottimo habito dell'animo in te sia, tu nõ pẽsi, nè te ne curi? Et se alcun di uoi meco cõtenderà, affermãdo ch'egli ne ha cura, nõ cosi tosto licẽtierò quello, nè io mi partirò; ma io lo addimãderò, l'esaminerò, & lo riprẽderò. Et se nõ mi parerà, che possedа la uirtù, ma che ne faccia professione, io lo riprẽderò, che delle cose che sono d'apprezzare poca stima faccia, et le uilissime tẽga in grã conto. Io certamẽte farò questo ufficio col giouane, & col uecchio qualunq; ritrouerò, & col forastiero, et col cittadino, et molto più co i cittadini, in quãto uoi mi siete di cõsanguinità più congiunti. Percioche Iddio questo cõmanda. Voi ben lo sapete. Et io penso niuno ancora maggior bene esserui uenuto in questa città, che questo mio ministerio, ilquale a Dio ubidiente presto. Conciosia, che io altro non uada d'intorno facẽdo, che persuadere a più giouani, & piu uecchi di uoi, che non si ha da hauer cura de' corpi, nè de' denari, nè di alcun'altra cosa innanzi, et maggiormẽte che dell'animo, perche quello riesca ottimo, insegnando, che non da i denari la uirtù, ma dalla uirtù i denari, e tutti glialtri beni, et priuatamẽte, et publicamẽte auuẽgano a gli huomini. Se io adunq; queste cose insegnando corrõpo la giouentù, quelle sariano certamente nociue. Et se alcuno dica, ch'io insegni altre cose che queste, niente dice. Per cagione di queste cose, ò Atheniesi, crediate uoi ad Anito, ò non crediate,

Marsilio manca.

& se mi lascierete, ò non lascierete, io fo professione di non douer far'altro, quantunque piu uolte hauessi a morire. Non ui turbate, ò Atheniesi. Ma si come da principio ui pregai, uditemi con patientia, & non fate tumulto per le cose ch'io ui dico. Perciochè, si come io stimo, egli ui sarà utile a udirmi. Io ueramente sono per dirui alcune cose, lequali udendo uoi perauentura al presente ui mouerete a romore, ma ui prego non fate questo. Sappiate certo, se uoi mi ucciderete, essendo tale quale hora io ui diceua, uoi non offenderete piu me, che uoi stessi. Conciosia, che me, nè Melito, nè Anito mai offenderà. Perciochè essi non potriano, perche egli non è lecito, com'io penso, che un huomo migliore sia da un peggiore offeso. Puo nondimeno forse, ucciderlo, ò scacciarlo, oueramente farli uergogna. ma costui perauentura, & alcun'altro tiene queste cose per mali grandi, io certo non le reputo, ma credo che sia molto peggio far quelle cose, che hora costui fa, sforzandosi di uccidere un'huomo ingiustamente. Hora adunque, ò Atheniesi, non tanto io ho bisogno di procacciarmi la difesa per me stesso, come alcuno penserebbe, quanto per uoi, acciochè condannandomi non pecchiate contra quel dono che Iddio ui ha dato. Perciochè, se uoi mi ucciderete, nō cosi di leggieri ritrouerete un'altro tale, ueramente, quantunque quello ch'io dico potria parer ridicolo, dato da Dio alla uostra città, come ad un cauallo grande & generoso, ma per la sua grandezza alquanto pegro, & c'habbia bisogno da alcuno sprone d'essere eccitato,

Marsilio erra.

to, quale mi pare che Iddio m'habbia aggiunto à questa città; essendo tale che ciascuno di uoi eccitando, ammonendo, & riprendendo, non cesso tuttodì in ogni loco esserui a lato: Onde un'altro tale non ritrouerete facilmente, ò Atheniesi. Adunque se uoi mi crederete, con le uostre sentenze mi assoluerete. Ma se uoi perauentura hauendo a male, a guisa di dormienti di essere desti, battendomi inconsideratamente mi ucciderete, come uuole Anito, il rimanente della uostra uita perseuererete dormendo, se perauentura Iddio hauendo di uoi cura non ui mandi alcun'altro. Ma che io sia tale, che paia d'essere stato mandato da Dio a questa città, quinci uoi potete conoscere. Cōciosia, che non paia che questa sia cosa humana, ch'io habbia affatto sprezzate tutte le cose mie, et che per tanti anni hoggimai perseueri in questa negligentia delle cose mie famigliari, intento sempre al uostro bene, mentre che ciascuno in particolare a guisa di padre, ò di fratello maggior di età ammonisco, che habbia cura della uirtù. Et se veramente per questo mio ufficio io riceuessi qualche mercede, ciò in se haueria qualche ragione. Hora quello che uoi ancora uedete, questi miei accusatori, benche tutte le altre cose sfacciatamente contra di me habbiano raccolte, nondimeno questo' so lo con la solita loro sfacciatezza non hanno osato di tentare, nè produr testimoni che prouino, ch'io mai per tali cose habbia riceuuta mercede, ò dimandata. Et di ciò per mio auiso vi produco un sofficiente testimonio, ch'egli sia uero, la mia pouertà. Ma perauen-

tura può parere ad alcuno disconueneuole, ch'io priuatamẽte a ciascuno queste cose consigli troppo ansiosamẽte andãdo a torno, & a ciò attendẽdo, & che publicamente nõ habbia ardire ne' publici parlamenti questo medesimo alla uostra città consigliare. Ma di ciò ne è la cagione quella di cui più uolte mi hauete vdito ragionare, che a me è presente una cosa diuina, et una Deità in una certa uoce, ilche Melito nella sua accusatione ha deriso. ma io ho hauuto questo fino dalla mia prima fanciullezza, cioè una certa uoce, laquale quando si fa, sempre mi rimoue da quello ch'io era per fare, nè mai mi prouoca, ò spigne, questa è che meco contrasta, si che io nõ mi posso accostare alle cose publiche, et molto drittamẽte parmi che mi sia contraria. Perciochè uoi bẽ sapete, ò Atheniesi, se io anticamente mi hauessi posto al maneggio delle cose publiche, già fa gran tẽpo io sarei morto, & così, nè a uoi, nè a me hauerei apportata alcuna utilità. Vi prego non mi habbiate a sdegno, perche io dica la uerità. Cõciosia che niuno può lũgamẽte esser saluo, se a uoi legitimamẽte ouero ad alcun' altro popolo sia cõtrario, perch' egli uieti molte cose ingiuste, & cõtra le leggi che nella città far si sogliono. Ma fa mestieri a colui, che ueramẽte per la giustitia cõbatte, se in breue tempo ha da esser saluo, uiuere priuato, et non s'impacciare nella Repub. Io di queste cose vi addurrò grãdi argomenti, non parole ueramẽte, ma quello che uoi estimate assai, i fatti. Ora udite le cose, che mi sono auenute, acciochè conosciate ch'io nõ sia ad alcuno per cõcedere alcuna cosa cõtra giustitia

per

per paura della morte, & non cōcedendo, che insieme io sia per perire. Io ui racconterò certe cose spiaceuoli & giudiciali, ma uere. Certamente, ò Athenieſi, io non ho mai hauuto alcun publico magiſtrato nella cittá, ſaluo che ſono ſtato eletto del conſeglio. Et auēne, che la tribu noſtra Antiochea in quel tempo haueua il gouerno, nelquale uoi quei dieci Capitani dell'eſſercito, perche non haueuano tolti coloro che nella pugna nauale erano ſtati morti, deliberaſte inſieme tutti di condannare, et certo ingiuſtamente, ſi come poi nel tēpo che ſuccedette fu noto a tutti uoi. Allhora io ſolo di tutti quelli che haueuano il gouerno mi ui oppoſi, perche alcuna coſa non faceſte contra le leggi, & fui co i miei ſuffragij di contrario parere. Nelqual tempo eſſendo molti Oratori apparecchiati di accuſarmi, e tirarmi in giudicio, & il medeſimo comandando uoi con gran gridore, io giudicai che foſſe meglio per la legge, & per la giuſtitia correr pericolo, ch'eſſer nella uoſtra opinione deliberando contra giuſtitia, per paura di prigione, ò di morte. Et auennero queſte coſe, quando ancora la città era poſta ſotto la libertà popolare. Ma poi che ſi è uenuto al gouerno de' pochi, da capo quei trenta che occuparono la Republica chiamandomi inſieme con altri quattro nel Tholo, comandarono che Leonte Salamino da Salamina fuſſe menato, accioche fuſſe ucciſo, ſi come quelli molte altre coſe a molti altri in quel tempo comandauano, uolendo molti ne' loro peccati auiluppare. Io ueramāte allora nō cō parole, ma in fatto da capo ui mo-

πρυτανεύουσα.

Queſto Tholo era vn loco ritondo ī Athene, doue quei c'haueano il gouerno, cioè i Pritanei, mā giauano.

strai, che niente affatto mi curaua della morte, benche ciò paia rusticamente detto, ma questo hauer grandemente à core, ch'io non facessi alcuna cosa ingiusta, ouero impia. Et me quella podestà terribile non potette spauentar tãto, che alcuna cosa ingiustamẽte operassi. Ma vsciti noi del Tholo, gli altri quattro andãdo à Salamina condussero Leonte, & io me n'andai à casa, & perauentura coloro per questa cagione mi haueriano vcciso, se in breue la podestà loro non si fosse disciolta. Et di queste cose vi potranno essere molti testimoni. Pensate voi adunque ch'io hauessi potuto viuere tanti anni, se trattate hauessi le cose publiche, & facendo ufficio d'huomo da bene io hauessi prestato aiuto a i giusti, & come si conuiene hauessi antiposto questo solo ufficio à tutti gli altri? Egli è molto lontano ò Atheniesi. Conciosia, che niun'altro de gli huomini cosi portandosi lungamente potria essere stato saluo. Ma io per tutta la mia vita, se mai ho ttattati i publichi negotij, mi ho dimostrato tale; & priuatamẽte quel medesimo, à niuno mai concedendo alcuna cosa fuor che quella che giusta sia, ouero ad altri, ò ad alcuno di questi, i quali coloro che mi accusano affermano essere miei discepoli. Ma io non fui mai maestro di alcuno. Et se alcuno ha desiderato di vdirmi parlare & trattare le cose mie, sia ò giouane, ò vecchio, non l'ho mai negato ad alcuno. Nè io son tale, che riceuendo denari, disputi, & non riceuendo taccia; ma ugualmente al ricco & al pouero mi lascio addimandare & se alcuno ancora rispondendo uoglia udire le

cose ch'io dico. Et se alcun di questi diuenta buono, ò nò, non giustamente io dourei riceuer la colpa, conciosia, che io a niuno mai habbia alcuna dottrina promessa ouero insegnata. Et se alcuno dirà da me priuatamente qualche cosa hauer imparata, ò udita, la quale à tutti gli altri non habbia fatta commune, uoi ben sapete, ch'egli non dice il vero. Ma per qual cagione alcuni habbiano piacere della mia conuersatione, ò Atheniesi vdite. Egli è in tutto la verità quello che di sopra io ui diceua, che gli huomini si dilettano quando odono la riprensione di coloro che si stimano d'esser saggi, non essendoui. Perciochè egli è vna cosa diletteuole, & comãdatami, come ho detto da Dio, & per li uaticinij, & per li sogni, & per ogni modo, per lo quale alcun'altra sorte diuina può all'huomo comãdare, che alcuna cosa faccia. Queste cose ò Atheniesi & sono vere, & molto certe & risolute. Conciosia, che se io alcuni de' giouani hora corrompo, & alcuni ho gia corrotti, fora conueneuole, che al presente alcuni di loro diuenuti piu uecchi, perochè conoscessero me loro quando erano giouani ad altro tempo hauer mal consigliati, si solleuassero contra di me, mi accusassero, & mi facessero gastigare. Et se essi non uolessero, almeno alcuni de i lor parenti, padri, et fratelli, & altri congionti, se da me alcun male i lor propinqui hauessero sofferto, ramemorando al presente, et farmi punire. Ma sono qui presenti molti di loro ch'io ueggo. In prima ueramente questo Critone mio eguale & della mia tribu, padre di questo Critobulo: Dapoi Lisania

sania Sfetio padre di questo Eschione: Oltre di ciò Antifonte Cifisiense padre di Epigene. & sono altri presenti, i fratelgli de i quali meco famigliarmente hanno conuersato, Nicostrato figliuol di Zotido fratello di Theodoto. & Theodoto si morì, perche egli non potesse pregare il fratello. Et questo Paralo figliuolo di Demodoco, di cui era fratello Theage. Adimanto ancora figliuol di Aristone, di cui questo Platone è fratello. Appresso vi è Eantodoro, di cui Apollodoro è fratello, molti altri io ue ne posso dire, alcuno de i quali haueria bisognato che Melito producesse per testimonio principalmente nella sua oratione, & se allora se ne scordò, li produca almeno al presente, ch'io glielo permetterò: Et dica, se egli ha alcuna cosa tale. ma uoi ritrouerete tutto il contrario. perciochè tutti come uedete sono uolentieri conuenuti à prestarmi aiuto; a me dico, che da Melito & Anito sono accusato di hauer corrotto i lor parenti, & a quegli apportato danno. Che se quelli che sono stati corrotti mi dessero aiuto, non saria marauiglia, ma quelli huomini hoggimai uecchi di costoro congiunti, che da me non mai sono stati corrotti, che altra ragione hanno di prestarmi aiuto, se non una buona & giusta? cioè che conoscano che Melito si mente, et ch'io dico la uerità. adunque le cose ch'io ho in mia difesa ò Atheniesi, sono ueramente queste, & perauentura altre simili. Ma forse alcuno di uoi riuolto à se stesso, et a i suoi costumi, si mouerà a sdegno, che essendo un reo solito in cause ancora piu leggiere con molte lagrime pregare

& sup-

& supplicare i giudici, & menare i figliuoli in giudicio, acciochе moua grandemente a misericordia, & altri molti parenti, et amici, io non faccia alcuna di queste cose, quantunque io sia posto, come appare in uno estremo pericolo. Queste cose adunque considerando alcuno si renderà contra me piu pertinace, & da ciò prendendo sdegno, darà contra di me la sententia con ira. Ma se alcuno di uoi è di questa mente, io non penso di hauerlo a pregare, anzi piu tosto cō questa ragione mansuetamēte da parlarli. Ho ancor io ò huomo da bene alcuni parēti. Percioche, come dice Omero, io nō son nato d'una quercia, ò d'una pietra, ma di huomini. Là onde io ho parenti ò Athenìesi, & tre figliuoli, uno ueramente giouinetto, & dui fanciulli. nōdimeno io nō menerò quà alcū di loro, per supplicarui in questo modo d'essere da uoi assolto. Et perche non farò io alcuna di queste cose? Nō per una certa pertinacia ò Athenìesi, nè per disprezzarui. ma se io mi porti audacemente nella morte, ouer nò, questa è un'altra ragione. Ma alla riputatione mia, & uostra, & di tutta la città non penso che si conuenga, ch'io alcuna di queste cose faccia di questa età, & di questo nome ch'io mi ho acquistato, sia questo uero, oueramente falso. nondimeno hormai è constante appresso gli huomini, che Socrate infra molti huomini è in alcuna cosa piu eccellente. Se adunque coloro i quali infra di uoi di sapientia, di fortezza, ouer di alcun'altra uirtù son tenuti eccellenti saranno tali, quali io ho spesso ueduto, quando essi erano giudicati, sarebbe cosa troppo vergognosa.

ἐπιεική.

I quali

I quali essendo riputati di alcun prezzo, nondimeno grandemente in giudicio si procacciauano misericordia, pensando quasi di douer patire alcuna cosa graue, se essi morissero, come se douessero essere immortali, se voi non gli vccideuate. Questi veramẽte mi paiono di acquistare vergogna alla città; percioche alcuno de' forestieri può pensare, che coloro che fra gli Atheniesi sono per virtù eccellẽti, et che ne i magistrati, et altri honori son tenuti superiori, niente sieno dalle femine differenti. Queste cose veramẽte, ò Atheniesi, nè à voi si conuiene di fare, che mostrate di essere di qualche autorità, nè douete anco permettere, che noi le facciamo. ma questo dimostrare, che voi molto piu sarete per condannare colui, che introducendo cotali commiserationi renderà la città ridicola, che quello, il quale chetamente attenderà il giudicio. Oltre di ciò s'aggiugne à quelle cose, che della riputatione della città sono state dette, che à me nõ pare che sia giusto pregare il giudice, nè pregandolo esse re assolto, ma insegnare & persuadere. Percioche per questa cagione non siede il giudice, accioche conceda per gratia, ma perche giudichi secondo le leggi. & ciò ha promesso con giuramento, non perdonare per gratia à chiunque gli parerà, ma giudicare secondo le leggi. Non si conuiene adunque nè che noi vi auezziamo à giurare il falso, nè à voi d'essere auezzi. Conciosià, che niun di noi osserueria la religione. Non ricercate adunque ò Atheniesi, ch'io tali cose dinanzi à voi sia costretto di fare, lequali io non stimo essere oneste,

ſte, nè giuſte, nè ſante; & ſopra tutto tanto maggiormente per Gioue, quanto che da queſto Melito ſono accuſato d'impietà verſo Iddio. Et certo s'io ſeguitaſſi à perſuaderui per piegarui pregando, hauendo voi giurato, chiaramente inſegnerei che voi non tenete i Dei; & veramente mẽtre ch'io mi vò difendendo fra tanto mi accuſerei, come quello che non credeſſi eſſerui i Dei. ma egli è molto lontano che coſi ſia. Percioche io ho opinione che vi ſieno gli Iddij ò Athenieſi piu che alcuno de' miei accuſatori; & laſcio à uoi & a Dio di me giudicare, in quel modo che a me et a uoi habbià da eſſer vtile. Et che io ò Athenieſi non prenda ſdegno, che ſia ſtato da voi condennato, molte coſe lo dimoſtrano; & queſto principalmente, che ciò non mi è auenuto fuor di ſoſpetto; ma molto piu mi marauiglio del numero de gli vni e l'altri calculi; Conciosia, ch'io non penſaua di ſi poco numero de' calcoli eſſer lungi dall'aſſolutione, ma di molto piu. Et hora come pare, ſe trenta ſoli calcoli foſſero altrimenti caduti, io era liberato. Melito certamente parmi hora di hauer liberato, & non ſolo liberato, ma egli è chiaro a ciaſcuno, che ſe Anito, & Licone nõ ſi foſſero leuati ad accuſarmi, egli hauria conuenuto pagare mille dramme, non hauendo hauuta la quinta parte de' calcoli. Mi fa adunque queſt'huomo reo della morte, coſi ſia. Ma io ò Athenieſi dinanzi a voi di che mi ho da far reo? di quello perauentura, di cui io ſon degno? che coſa è adunque? che ſon degno io di patire, ò qual pena portare? perche le coſe ch'io nel corſo della mia uita

ho

ho imparate, non ho taciute, ma habbia sprezzate. Le cose che apprezza il volgo, il guadagno, le cose famigliari, i gouerni militari, i parlamenti publici, & gli altri magistrati, oltre di ciò ch'io habbia schifate le congiure & le seditioni, che sono auenute nella Republica, stimando che io veramente fossi nato a migliori & piu giusti vfficij, che io pensassi che la mia salute dipendesse da queste cose. Io non mi sono posto a queste cose, nelle quali occupato non douessi apportar'vtile nè a voi, nè a me stesso; ma a questo solo vfficio ho dato opera, che salutando ciascun di voi priuatamente, vi potessi secondo ch'io credo fare un gran beneficio, sforzandomi di persuadere cadaun di uoi, che non si ha da hauer prima cura delle cose sue, che di se stesso, per rendersi ottimo & prudentissimo, nè prima hauer pensiero delle cose della città, che di essa città, & delle altre cose ancora in questo modo douersi hauer la cura. Adunque essendo tale, che son io degno di riportare da uoi? Il bene certamente ò Atheniesi, se ueramente secondo il mio merito uorrete giudicare, & un tal bene che a me sia conueneuole. Che si conuiene adunque ad un'huomo pouero, & benefattore, ilquale habbia bisogno di mancare dall'altre occupationi, per poterui esortare alla uirtù? Niun'altro premio per certo ò Atheniesi maggiormente ad un'huomo tale si conuiene, che nel Pritaneo esser nodrito a spese del publico; & molto piu, che se alcuno di uoi col cauallo, ò con le bighe, ouer quadrighe sarà stato vincitore ne i certami Olimpij. Percioche

οἰκονομίας.

Perciochè colui ha fatto che uoi pariate felici, & io che uoi siate. Et colui non ha di esser nodrito bisogno, & io ho bisogno. Adunque, se secondo il merito & la giustitia si ha da onorare, io mi reputo degno di questo, cioè di essere nodrito del publico nel Pritaneo. Ma perauentura dicendo io queste cose ui parerò di quella maniera presontuoso, che ui son prima paruto, quando biasimaua le commiserationi & le supplicationi. Questo ò Athenìesi non è il medesimo, ma piu tosto una cosa tale. Conciosia, che io mi ho persuaso di non fare ad alcun' huomo di mia uolontà ingiuria; ilche percio non ui persuado, perche noi habbiamo hauuto un breue tempo di parlare insieme. Ma, se appo di uoi ui fosse una tal legge quale è appresso gli altri huomini, che quãdo si tratta della morte, non un sol giorno in quel giudicio, ma molti si suole disputare, per quãto io stimo ui hauerei persuasi. Ma hora non è egli facil cosa in cosi breue tẽpo di scioglie re grandi calunnie. Ora essendo io persuaso, che ad alcuno nõ si ha da fare ingiuria, egli è molto lunge che a me stesso la faccia. Che adunque? temendo io perauentura di nõ patire quello di cui mi stima degno Melito, il che afferma di non sapere s'egli sia bene ò male, per schifar questo io haurò da eleggere alcuna di quelle cose, che chiaramente so esser cattiue, & di questo mi reputerò degno? forse de i legami? Mi cõuiene per auentura far la mia uita in prigione, seruendo sempre a quegli medici che sono al gouerno? O uero di pagar denari, & fino che sieno pagati, stare ne' legami?

Ma

Ma egli a me è quel medesimo che disopra diceua, non hauendo io denari da pagare. Sarò forse degno d'esser mandato in bando? questo perauentura sarò giudicato di meritare; io sarei, ò Atheniesi, troppo bramoso di uiuere, se fossi cosi imprudente, che non potessi pensare, che se uoi miei cittadini non hauete potuto sostenere la mia conuersatione, & le mie parole, anzi tanto ui è stata graue, & inuidiosa la mia conuersatione, & il parlare che hora cercate di liberaruene, io stimi che altri mi possano facilmente sostenere. Egli è molto lontano, ò Atheniesi. Bella uita per certo mi sarebbe di essere in questa età sbandito, & andar permutando l'una in l'altra città, & uiuere in continua repulsa. Veramente io sò bene, che douunque anderò, mi seguiteranno per udirmi i giouani, come fanno quì, & se io gli scaccierò, questi medesimi scambieuolmente mi richiameranno, ciò persuadendo à i lor piu uecchi. Et se non gli scaccierò, i loro padri, & parenti per quegli stessi mi addimanderanno. Ma dirà perauentura alcuno, non puoi tu, ò Socrate, uiuer in bando con silentio, & quieto? Or questa è una cosa infra tutte le altre malageuolissima da persuadere ad alcuno di uoi. Perciochè, se io risponderò, che questo è un'essere disubidiente a Dio, & che perciò egli è impossibile ch'io stia quieto, non mi crederete quasi ch'io parli per ironia; & se io dirò che non uoglio mancare da questo ufficio, perche questo è un grandissimo bene all'huomo, cioè ogni giorno ragionare della uirtù, & di altre cose, delle quali ogni dì uoi mi udite parlare,

Marsilio erra.

& cosi

& così andare esaminando me stesso & altrui, & che l'huomo non dee viuere vna vita inconsiderata, queste cose ancora meno mi crederete. Così è veramente com'io vi dico, ma ciò non si può facilmente persuadere. Et insieme io non son consueto à stimarmi degno di alcun male. Che se io hauessi denari, io sarei condannato in denari quanti ch'io potessi pagare, nè io riceuerei danno à perder quelli. Hora io non ne ho, se però voi non mi volete condannare in tanto quanto posso pagare. Et perauentura io ui potrei pagare vna mina d'argento. adunque tanto potrei esser condannato. Et questo Platone ò Athenie si, & Critone, & Critobulo, & Apollodoro comandano ch'io sia condannato in trenta mine. Et essi son presti di prometterui tanto. Adunque son condannato tanto. Et costoro à voi saranno sofficienti promettitori di questo argento. Certo non per molto tempo ò Atheniesi hauete dato materia di accusare à coloro che vogliono vituperare la città, perche voi habbiate vcciso Socrate huomo saggio. Conciosia, che coloro che vi vorranno vituperare mi chiameranno saggio, benche io non sia. Se adunque voi mi haueste sostenuto un breue tempo, senza di voi da per me io sarei morto. Vedete hoggimai la età mia quanto sia dalla vita lontana, & vicina alla morte. Et questo io dico non contra tutti uoi, ma contra quegli solamente che mi han condannato à morte. Dico ancora questo à quei medesimi. Voi pensate perauentura ò Atheniesi me essere caduto in giuditio, per mancamento di tali parole, con le quali vi

hauessi persuasi, se io hauessi stimato di douer fare & dire tutte quelle cose, onde fossi assolto da voi. Ma la cosa sta altrimenti. Certamente io sono stato condannato per la pouertà, non delle parole, ma dell'audacia & della sfacciatezza, & per non hauer io uoluto dir cose tali, quali ui sariano state gratissime da vdire, cioè udendomi piagnere & lamentarmi, & molte altre cose fare & dire, indegne d'un par mio, che uoi siete soliti vdire spesse fiate da altrui. Ma io da principio non ho giudicato, che si conuenga per schifar il pericolo fare alcuna cosa uile, nè hora m'incresce di hauer usato questa maniera di difesa. Conciosia, che io piu tosto uoglio morire in questo modo difendendomi, che in quell'altro modo uiuere. Percioche nè in giudicio, nè nella guerra ò da me ouer da altrui sono da farsi tutte quelle cose, per le quali fuggiamo la morte. Perche nelle battaglie spesse fiate si uede chiaro, che facilmente alcuno fuggirà la morte, se gietate le armi, si riuolga supplicheuole à i persecutori. Vi sono ancora molte altre inuentioni in ogni pericolo, onde alcuno può fuggire la morte, se egli non si uergogni di fare & di dire ogni cosa. Ma considerate ò Atheniesi, che questo non è malageuole, il fuggire la morte, ma egli è molto piu difficile la cattiuità. Conciosia, che quella piu uelocemente corre, che la morte. Et io al presente come quello che per la uecchiezza son piu tardo, da quello ch'è piu tardo sono stato preso: & i miei accusatori come piu potenti & piu veloci, da quella cattiuità, ch'è piu ueloce. Et hora mi diparto

da voi condannato alla pena della morte, & costoro dalla uerità condannati, rei della cattiuità & della ingiustitia. Et così io mi acquieto alla pena, & questi ancora. Queste cose adunque così perauentura bisognaua che fossero, & penso che quelle stiano mediocremente. Oltre di ciò à uoi che mi hauete condannato io disidero di esser indouino. Conciosia, che io già colà son peruenuto, doue sogliono gli huomini indouinare, cioè quando sono vicini alla morte. Ora io ui fo intendere ò Athenìesi, che se mi ucciderete, ui è per uenire un supplicio subito dopo la mia morte, & per Dio molto piu duro di quello che uoi mi date. Percioche hora ciò uoi hauete fatto, pensando di liberarui, di non render conto della uita uostra ad alcuno, che ui riprenda. Ma questo ui auuerrà in tutto al contrario. Cõciosia, che si come io penso saranno piu quelli che ui riprendano, i quali io riteneua, et voi non sentiuate; & tanto piu saran questi molesti, quanto che son piu giouani, & voi maggiormente vi sdegnarete. Se veramente voi pensate uccidendo gli huomini di liberarui dal uituperio, uoi siete in grande errore. Percioche questa liberatione non è assai potente, nè onesta. Ma quella è ottima & facile, non disturbare altrui, ma preparare se stesso per diuentare ottimo. Adunque queste cose indouinando à voi che m'hauete condennato, io fo fine. Ora a uoi, che mi hauete assolto, uolentieri io parlerei di questa cosa che è auenuta, fino che in quella sono i magistrati occupati, & non vado ancora là doue mi bisogna morire. Ma ò Athenìesi statemi pre-

ſenti per queſto tempo. Conciosia, che nulla ci uieta à ragionare inſieme, mentre ch'egli è lecito. Percioche io uoglio dimoſtrare a uoi come a amici quello che hora mi occorre, & quello che mi ua per la mente. A me ueramente ò giudici, conciosia, che io molto bene ui poſſo chiamar giudici, una coſa marauiglioſa è auenuta. Però che quella uoce diuinatrice di quel Demone, ſempre in queſto tempo adietro frequentemente mi ſi ſoleua offerire, & in coſe aſſai leggiere opponendoſi, s'io non era per fare coſa che ſteſſe bene. Et al preſente mi ſono occorſe le coſe che uoi uedete, le quali certo penſeria alcuno & riputeria eſſere le eſtreme di tutti i mali. Ma nè partendomi di caſa queſta mattina il ſegno dell'Iddio mi ſi è dimoſtro contrario, nè mentre ch'io ueniua quà in giudicio, nè in alcuna parte del mio ragionare mentre che io parlaua, benche ſpeſſo altre uolte mentre ch'io parlaua in mezo il corſo del mio parlare ſia conſueto ritenermi. Ma hora in queſto fatto mai nel fare, ouer nel dire non mi è ſtato contrario. Et quel che di ciò ſia la cagione, io ui ſpiegherò, Conciosia, che egli appare che quel che mi è auenuto ſia bene. Nè in alcun modo è giudicato bene da noi, quando che noi ſtimiamo che il morire ſia male. Di che io ho queſta per una gran congettura, perche il conſueto ſegno mi s'haueria moſtrato contrario, s'io non foſſi ſtato per fare alcun bene. Et coſi noi poſſiamo penſare, che habbiamo molta ſperanza, che queſto ſia bene. Percioche la morte è l'uno di due, ouero

come

come cosa che nulla sia, colui che muore non ritiene alcun senso d'alcuna cosa, oueramente, secondo che viē detto, ella è vna certa permutatione & transmigratione dell'anima da questo in un altro loco. Se adunque non ui resti alcun sentimento, ma sia come vn certo sonno, in cui dormendo alcuno alcun sogno non vegga, un marauiglioso guadagno ci verrà ad essere la morte. Io stimo veramente, se facesse mestieri, che alcuno comparasse quella notte, la quale con tanto riposo ha trapassata, che pur sogno alcuno non habbia veduto, con le altre notti & giorni di tutta la uita, & ch'egli dicesse quante notti et giorni nella uita meglio & piu dolcemente habbia menati, io penso, dico, che non pur un priuato, ma nè un gran Rè, ce ne potria annouerare alcune. Se adunque la morte è una cosa tale, io dico ch'ella è vn guadagno. Conciosia, che in questo modo tutto il tempo non pare che piu sia di vna notte. Ma se la morte è come vn certo peregrinaggio di quà ad vn'altro loco, & le cose che si dicono sono vere, cioè che in un altro loco da noi separato sono tutti i morti, qual maggior bene potria essere di questo, ò giudici? Perciochè se alcuno andando à gli inferi libero da questi, che fanno professione di esser giudici, ritrouerà i ueri giudici, i quali son detti quiui giudicare, cioè Minoe, Radamanto, Eaco, Triptolemo, et tutti quegli altri semidei che nella lor vita giustamente han uiuuto, sarà forse da essere sprezzato cotale peregrinaggio? Et appresso il ritrouare Orfeo, Museo, & Esiodo, & Omero, quanto ciascun di voi hauerebbe

caro? Certamente se queste cose son uere, io spesse uolte uorrei morire. Conciosia, che grandemente mi dourà esser grata quell' abitatione & conuersatione, quando io m'incontrerò con Palamede, & con Aiace figliuol di Telamone, & con gli altri de gli antichi, che da ingiusto giudicio condannati uscirono di vita, appresso i quali il conferire i miei casi con li loro da ogni parte, com'io penso, non sarebbe stato dispiaceuole. Et quello ch'è cosa grandissima, uiuere colà, cercando & esaminando coloro di là nella guisa che io ho fatto questi di quà, quale di loro sia saggio, & quale non essendo, si reputi esser saggio. Oltre di ciò quanto si ha da apprezzare ò giudici ricercare quel capitano, che condusse un tanto essercito a Troia, ò Vlisse, o Sisifo, ouer molti altri che alcun potria narrare & huomini & donne? co i quali quiui parlare & conuersare, & andarli esaminando, sarebbe al tutto felicità inestimabile. Conciosia, che per cagione di ciò coloro che quiui uiuono non muoiono piu, & sono quelli di noi piu beati nell'altre cose, & in ciò ancora, che'l rimanente del tempo rimangono immortali, se le cose che si dicono son uere. Ma uoi ancora o Giudici douete sperar bene della morte, & pensare che questo solo uero sia, che ad un'huomo dabene non può auenire alcun male nè uiuo nè morto, nè le cose sue sono neglette da gli Iddij. Nè le cose mie al presente sono per un certo caso auenute, ma io tengo questo per chiaro, che il morire hoggimai & liberarsi dalle fatiche mi sia stato meglio. Et per questa cagione quel segno diuino

non mi ha ostato. Veramente io prendo molto sdegno con quelli che mi hanno accusato, ò condennato, benche con questa intentione non mi habbiano accusato, nè condennato, ma perche speravano di apportarmi alcun danno. Per questo meritano essi di essere ripresi. Ma uolgendomi a questi medesimi, di tanto li uoglio pregare. Onde ui dico, che i miei figliuoli ancora, quando saranno cresciuti in età, se essi simigliantemente come io ui saranno molesti, dobbiate castigare, principalmente se ui pareranno, che habbiano maggior cura de i denari, ò di alcun'altra cosa, che della uirtù, & se quegli uorran parere, ouer pensassero di esser d'alcun pregio, non essendoui, gli riprenderete, si come io fò, uoi, che non mettano cura in quelle cose, nelle quali faria bisogno, & pensino di essere d'alcun pregio, di nullo essendo. Et se queste cose voi farete, io hauerò sofferto cose giuste da uoi, & li miei figliuoli. Ma hoggimai egli è hora ch'io me ne uada, io ueramente per morire, & voi per viuere. Et quali di noi vadano à miglior sorte, egli è à tutti incerto fuori che a Dio.

ANNOTATIONI.

QVESTA *Apologia appartiene tutta alla parte morale, & è intitulata* ἠθικός. *Nellaquale So-*

crate incomincia & fonda tutta la sua difesa ne gli oracoli et nelle diuinationi, anzi quello, che è piu importante, mostra in questa Apologia Plat. tutta la uita di Socrate sapientissimo & giustissimo, essere stata instituita parte secondo l'oracolo di Apollo, & parte secondo la diuinatione di un certo suo Demone. La onde esso Socrate essendo spinto & mosso dalle proprie ragioni & segni, sì lasciaua guidare ad un certo oracolo, & ad un certo suo Demone. Et di tal maniera egli instituì la sua uita, che prepose sempre le cose eterne alle temporali, hebbe maggior timore dell'ingiustitia, che della morte; & per la uerità, per la pietà, per la carità non schifò di sostenere fatiche, pouertà, ingiurie, battiture, & finalmente la morte. A costui la uerità partorì appresso gli huomini false calunnie, la carità odio, & la pietà una empia accusatione, & la morte. Ma egli tutte queste cose poco, ouer nulla stimò, sperando appresso il diuino giudice riceuer bene per le cose buone. Hauendo adunque esso questa sperãza, & fidanza, essendo egli accusato di anni settanta della sua età, uolentieri entrò in giudicio, & non si escusò, ma accusò i giudici, & a guisa di profeta (il che egli dice auenire a coloro che sono uicini alla morte) predisse a quegli la penitentia & la pena, che douea lor seguire dopo il falso giudicio, & esso fra tanto trapassò al giudice eterno con marauigliosa costantia & allegrezza di mente & di uolto. Ma facendosi mentione in questa Apologia del proprio Demone di Socrate, noi sopra ciò non si estenderemo piu oltre,

hauen-

hauendone a bastanza trattato nel nostro Commentario sopra il Fedone. Solo noi diremo, che gli antichi Theologi furono diuisi in tre sette. Percioche alcuni sacrificauano solamente a i Demoni, diffidandosi (si come io stimo) che i voti de gli huomini peruenissero a i lignaggi celesti. Alcuni altri haueuano ancora in ueneratione i lignaggi celesti, pensando quelli non solo viuere, & intendere, ma ancora co' raggi loro riguardare intorno tutte le cose et udire, et perciò essi così attendere a i riti de' sacrifici, come etiandio esaudire le lodi & le preghiere de' supplicanti, nondimeno stimorono che i voti de gli animi in questi corpi uiuenti, non potessero a quegli Iddij peruenire, iquali niuno commercio hanno co i detti corpi. Alcuni poi haueano spetialmente in riuerenza questi Iddij, giudicando dalle sourane cagioni delle cose tutti gli effetti, & ancora gli vmani, così di conoscimento, come di uirtù perfettissimamente contenersi. Onde chiamauano essi questi Iddij, parte visibili, cioè, celesti, parte inuisibili, cioè, sopracelesti, che i nostri Theologi chiamano angeli, & quegli nominarono Iddij, quasi prossimi contemplatori del sommo Iddio, & ministri. Oltre di ciò tennero costoro, che ui fusse una triplice prouidentia. L'vniuersale veramente in Dio, per laquale egli tutte le cose riguardi, & presti a tutti. Et ne gli Iddij vna manco vniuersale, per cui essi a tutti prouedano, dando nondimeno a tutti non tutti i doni, ma alcuni. Stimarono poi che ui fosse una prouidentia particolare ne' Demoni, per laquale essi alcune

cune cose prestassero ad alcuni. Diuidono veramente i Demoni in tanti ordini, quante sono nel cielo, le stelle, si che alcuni siano Saturnij, altri Giouiali, & altri simigliantemente. De' quali Demoni alcuni chiamano ignei, alcuni acquei, & altri aerei. Di questi ancora pongono alcuni naturali da principio constituiti, alcuni peregrini, cioè gli animi de gli huomini trapassati in corpi aerei, iquali hanno cura de gli huomini di quella maniera, che innanzi haueuano in costume. Oltre di ciò essere alcuni Demoni, che sono presidenti a maggiori climi della terra, & alcuni a più stretti, & alle città. Alcuni appresso essere gouernatori di ciascuni huomini, quelli che le anime discese nel corpo haueranno sortito, secondo la elettione della uita, & dapoi di quella vita eletta, essere guide & ricercatori, & giudici. Ancora delle anime, de gli huomini, alcune accommodarsi alle nature de' Demoni Saturnij, altre de' Giouiali, & altre di altrui, parte Stelle, & parte Demoni. Le complessioni etiandio de' corpi nostri con una certa simigliante ragione distinguersi. Et gli animali medesimamente, & le piante, & i metalli, & le pietre essere fra loro di natura differenti, secondo la uarietà simigliantemente delle Stelle, & de' Demoni, si che alcuni infra di questi sieno Solari, altri Lunari, & altri similmente. In queste cose che noi dette habbiamo, Stimarono i Platonici consistere tutta la forza de' sacrifici, de gli oracoli, & delle diuinationi. La onde

de esso Platone, imitando gli antichi Theologi, riceue da per tutto l'historia de gli Oracoli, come uera, & quegli con ragioni conferma. Ilche si uede nel Fedro, & nel Timeo. nel Fedro ueramente nulla stimando l'umana sapientia a paragone di quella, che si ha da gli Oracoli, & da i furori diuini. Et nel Timeo dicendo, che dal Filosofo tanto si ha da affermare delle cose diuine, quanto sia da i diuini Oracoli confirmato. Ma quale fosse questo Demone di Socrate, molti hanno dubitato, percioche stimarono alcuni questo suo Demone essere stato vn Dio, ouero vna sourana sostanza, che fusse a lui presidente. Altri poi credettero, che questo piu tosto fusse il proprio intelletto di Socrate, leggendosi nel Timeo, che il sommo Iddio ha dato a noi la suprema parte dell'animo ragioneuole, come vn nostro Demone. Et ancora nel conuiuio il celeste amore della mente, contemplante la diuina bellezza, è chiamato Demone. Di che si è da noi a bastanza trattato nel Commento nostro sopra il Fedone. Ma porgendoci questa Apologia occasione di ragionare de gli Oracoli, & della magia, noi anderemo discorrendo, per qual ragione si tirino gli influssi de' Demoni, ò nelle statue, ouero ne gli huomini. Diremo adunque, che si vede continuamente alcuna cosa naturale tirarsi solamente per l'arte, come sarebbe il legno, ilquale non potendosi accendere per la sua densissima grossezza dalla sottigliezza del fuoco, si vnge con l'oglio, ouero col

solfo,

solfo, & cosi si fa apprendere la fiamma. Parimente è tirata alcuna cosa diuina per la natura, si come il tenero parto nel uentre figurato in un certo modo, cosi per la humana natura da Dio tira l'anima, & come ancora per l'arte magica la statua riceue dal mondo il Demone. Onde gli Egittij chiamarono parimente la natura maga, affermando essi, che tutta questa magica potenza fusse posta in uno certo tiramento di cosi simili per le simili, o pure almanco di cose conueneuoli per le conueneuoli. Però dicono, che da certe proprie materie del mondo proportionate, ò conuenienti ad alcun certo Demone, subito si rende animata vna statua ben composta per il conueniente Demone. Et questa arte magica tira propriamente la sua forza dall'anima del mondo, & da gli Iddij mondani. Noi adunque diremo, che gli antichi saggi, desiderando che gli Iddij lor fussero presenti, fabricando certe cose sacre, ouero statue, dirizzarono l'acume del loro intelletto alla natura dell'vniuerso, & indi hauere essi osseruato, la natura dell'anima da per tutto essere facile & presta à tirarsi, & infra tutte le cose ageuolissimamente potersi pigliare, se alcuno fabricherà qualche cosa, laquale ageuolmente da quella possa patire, & cosi patendo alcuna portione da quella sortire. Et facilmente è quella cosa patiente, che in qualunque modo è atta all'imitatione, come lo specchio è potente di prendere alcuna spetie. Perciochе la natura dell'uniuerso fabrica tutte le cose con certo marauiglioso artificio ad imitatione di quelle cose, le cui

ragioni

ragioni in se possiede; & così ciascuna cosa facendosi, per certo la ragione nella materia, laquale è formata secondo la ragione superiore alla materia, è congionta a quel Dio, secondo ilquale è generata, & in cui riguardò l'anima, & l'hebbe mentre che la faceua. Ora noi conchiuderemo, che i magici tiramenti si facciano da un certo consenso delle cose nel patire, & da certa legge della natura operante, che fra le cose simili si troui concordia, & infra le dissimili discordia; appresso di molte potenze variamente in uno animale concorrenti. Conciosia, che senza alcuna arte, si tirano molte cose in vn certo magico modo. & la uera forza della magia, è l'amicitia nell'uniuerso, & ancora la discordia. Adunque questa magica fascinatione si fonda nelle forze naturali, così delle cose celesti, come delle inferiori, & parimente delle parole. Questa tocca prossimamente lo spirito nostro, & per questo non solo gli humori, ma ancora la uita irragioneuole, che dipende ancora da esso mondo. ma l'anima ragioneuole, che di natura & di uita è piu nobile, & che solo dalla mente diuina depende non può toccare, fuor che quanto ella consente con la uita inferiore. Onde in questo modo diremo che l'huomo buono possa essere tirato & ingannato dalle magice arti, cioè, che la potenza ragioneuole dell'anima non patisce, ne può esser presa da quelle; si che quinci s'habbia a mutare di opinione. ma bene in quanto a questa anima s'accosta la potenza irragioneuole dall'uniuerso, in tanto ella può patire, come sarebbe se alcu-

no per

no per le arti magice fusse preso ne' lacci di amore, ciò gli auuerebbe, perche l'una anima cõsentisse alla passione dell'altra anima. Adunq; in quali Oracoli, ò per statue, ouero per huomini pronõciati si confida Platone? In quelli solamẽte, iquali noi per una certa ragione conosceremo esser deriuati, et vsciti nõ da i fallaci Demoni, ma da i veridici, ouer come noi piu tosto direm̃o, da gli angeli. Ora da questi malefici Demoni giudicaua Platone, che noi diligentissimamente ci douessimo guardare; & ci dimostra, Socrate fondato nelle proprie ragioni & segni, hauersi lasciato guidare ad vn certo Oracolo, & secondo l'arbitrio d'un certo suo Demone. Ora dopo queste cose noi anderemo cõsiderãdo alcuni auuertimenti, che in questa Apologia sono da notare, & prima doue Socrate dimostra che l'ufficio del giudice è cõsiderare, se le cose che si dicono sono giuste, ma l'ufficio dell'Oratore è il dire le cose vere.

Gli accusatori di Socrate erano molti, ma i due principali erano Anito, & Melito, iquali accusatori soleuano giurare dinãzi al giudice, essere uero, o falso.

Socrate perciò fu giudicato saggio, perche egli stimaua se sapere questo solo, che nulla sapeua. Cõciosia, che esso giudicaua solo DIO essere saggio, et niuno degli huomini esser saggio, nè gli Oratori, nè i poeti, nè gliatri artefici. Ma vediamo poi, come s'habbia da intendere questo detto di Socrate in questo luogo, & „ altroue spesso replicato, cioè, Hoc equidẽ vnum scio, quòd nihil scio. nondimeno & qui, et altroue egli molte cose afferma, come huomo che sappia. Vuole adũq;

Socrate

Socrate questo significare, ch'egli astretto dal corpo, rapito dal Demone, illustrato da Dio, sapeua nel diuino lume questo solo, cioè, che essẽdo esso cõgiõto al corpo, nulla sapeua nel lume naturale; quasi dicẽdo. Io nõ sò nel lume naturale le cose istesse, per modo di affermatione. Conciosia, che una tal sciẽtia, sia propria di Dio, ilquale & esse nature, et le cagioni delle nature comprende, hauẽdo quelle fatte egli stesso. Io sò nõdimeno molte cose, per certo modo di negatione, cioè, che Iddio nõ sia corpo, piu tosto che quello ch'egli sia. Et ancora che l'anima nõ sia mortale, piu tosto, che quello che ella sia. Onde in questo modo Socrate sà & insegna molte cose. Et cosi si ha da intẽdere quello ch'egli spesse uolte dice, che quel suo Demone lo richiama in dietro, et nõ lo prouoca mai, cioè, che lo illumini piu tosto a negare, che ad affermare. Afferma nondimeno alcuna uolta certe cose, che sono ueramẽte grandi, ma non come solamẽte rapito dal Demone, ma come già ripieno di Dio. Afferma ancora, quando egli adduce i testimoni de gli antichi, ò de gli Iddij, oueramente del l'anime d'alcuni huomini risuscitati da morti.

Mostrasi poi, che i filosofi si sogliono riprendere, per che essi vadano speculando le cose sublimi, & inuestigando le cose terrene, & che dubitino de gli Iddij.

Afferma Socrate, che l'huomo da bene non fugge mai alcun pericolo, per cagione della uirtù, come si uede chiaro per l'essempio de gli Eroi, et spetialmente di Achille, ilqual per fuggire la uergogna uolle piu tosto morire. Dice ancora Socr. che il temere la morte niẽ-

te è altro, che il uolere alcuno mostrare se essere saggio, non essendoui, percioche questi non sà, se la morte sia bene, ouer male.

Vuole etiandio, che si habbia ad ubidire a Dio, & a i Principi. & che non la virtù dopo i denari, ma i denari dopo la uirtù s'habbiano a cercare.

Mostrasi appresso, ch'egli è cosa pericolosa ad vn'huomo da bene, quale fu Socrate, l'hauer maneggio nella Republica. & perciò dichiara esso Socrate, per qual cagione egli si astenne dal gouerno della Republica.

Vedesi il costume antico del menare i figliuoli, & i parenti dinanzi a' giudici, per muouere loro a misericordia, & ancora come Socrate dimostra dal numero de' suffragi, se ingiustamente essere stato condannato, dicendo, ch'egli non pensaua di sì poco numero de calcoli esser lunge dall'assolutione, ma di molto piu.

Socrate giudicò se essere degno di essere nodrito del publico nel Pritaneo, stimandosi di essere benemerito della Republica non meno di coloro, iquali riportando uittoria, apportano laude alla patria.

Fassi dapoi mentione di alcuni, che sono all'inferno, & prima de i giudici, cioè di Minos, Radamanto, Eaco, Triptolemo. appresso de' Poeti, cioè di Orfeo, di Museo, d'Esiodo, & di Omero. ancora di quelli che furono ingiustamente condannati, cioè di Palamede, & di Aiace. Oltre di ciò si cōmemorano alcuni Eroi, che sono all'inferno Agamēnone, Vlisse, Sisifo.

Noi

Noi habbiamo appresso da notare vna certa fidan za di Socrate, che nel fine dell'Apologia dice a gli amici. Voi douete sperar bene della morte. Concio-sia, che niuna sorte di male può auuenire all'huomo buono, ò viuo, ouer morto. Percioche le cose dell'huomo, che in vn certo modo sia simile a Dio, non sono da Dio disprezzate.

Vltimamente douendo Socrate morire, raccoman dò i suoi figliuoli a i giudici, accioche non diuentino con la troppo licentia cattiui. Et soggiugne ancora, che dopo la morte, Iddio solo sà quello che ha da essere.

IL CRITONE OVERO DELLA VERA ET GIVSTA OPINIONE.

INTERLOCVTORI.

SOCRATE, CRITONE.

ERCHE *seitu a quest'hora uenuto ò Critone? Non è egli ancora troppo per tempo, & innanzi giorno?* CRI. *Assai ueramente.* SOC. *Et che hora è?* CRI. *Egli è ancora grande aurora.* SOC. *Io mi marauiglio come il guardiano della prigione ti habbia voluto obedire.* CRI. *Egli è hormai fatto mio domestico per la mia spessa uenuta in questo loco; oltre di ciò esso ha da me alcun beneficio riceuuto.* SOC. *Sei tu perauentura uenuto al presente, ouer già buona pezza?* CRI. *Egli è assai.* SOC. *Dapoi, perche non mi hai tu subito suegliato, ma chetamente, & con silentio ti hai posto a sedere?* CRI. *Non*

mai

mai per Gioue ò Socrate, io ti hauerei suegliato. Conciosia, che nè io ancora vorrei in cotanto dolore vegghiare. ma già buona pezza io ti ammiro, sentendo quanto soauemente tu dormi. Et studiosamente non ti ho suegliato, perche piaceuolissimamente tu ti tratteneßi. Onde certo spesse fiate in tutta la vita ti ho giudicato beato, per questo tuo costume, ma molto piu in questa soprastante calamità, perche cosi ageuolmente, & mansuetamente tu la sostenga. SOC. *Sarebbe, ò Critone cosa disconueneuole, se uno di cosi grãde età prendesse sdegno di douer hoggimai morire.* CRI. *Ma altri ancora, ò Socrate simigliantemente vecchi da cotali calamità sono oppreßi, iquali nondimeno la età non libera dall'afflittione, che la presente sorte loro apporta.* SOC. *Cosi è. Ma perche sei tu venuto cosi dimattina per tempo?* CRI. *Per portare, ò Socrate, una mala nuoua, non ueramente a te, come mi pare, ma piu tosto a me, & a tutti i tuoi famigliari acerba & graue. Laquale certo infra le cose grauißime, per quanto io stimo commemorerei.* SOC. *Et quale è questa? è perauentura la Naue ritornata da Delo, laquale ritornata io ho a morire?* CRI. *Non ancora è ritornata, ma parmi che sia per uenir hoggi, come auisano alcuni uenuti da Sunio, iquali quiui la hãno lasciata. Adũque si ha per chiaro da questi Nõcij, che è hoggi per uenire, et che perciò sia necessario ò Socrate, che tu dimane eschi di uita.* SOC. *Con buona fortuna ò Critone, se cosi piace agli Iddij, & cosi sia, ma io nõ penso, che quella habbia hoggi da ritornare.*

CRI. *Donde fai tu questa congettura?* SOC. *Io ti dirò. Conciosia che il giorno seguente, che sia ritornata la Naue io ho da morire, & così dicono coloro appresso iquali è la podestà di tal cosa. adunque io non penso, che quella sia per venir questo giorno, ma un'altro. & io faccio questa congettura da vn certo sogno, ilquale poco innanzi ho veduto in questa notte; & tu pari molto opportunamente non hauermi suegliato, nè rotto il sonno.* CRI. *Ma quale era questo sogno?* SOC. *Mi pareua vna certa donna che sopraueniſſe, bella & all'aspetto grata di candidi panni vestita chiamarmi, & dirmi, ò Socrate hora terzo giorno tu peruenirai a Ftia fertile.* CRI. *Quanto è marauiglioso questo sogno ò Socrate.* SOC. *Nondimeno manifesto sì come mi pare, ò Critone.* CRI. *Veramente manifesto. Ma ò beato Socrate, ancora al presente credi a me, cerca tu di saluarti. Perciochè a me, se tu morirai non una sola calamità soprastà, ma oltre ch'io sarò priuo di te, che mi sei tale amico, quale io mai non son piu per trouare un'altro, parerò a molti, che nè me, nè te hanno molto conosciuto, che potendoti io saluare, non hauendo risparmiati i denari, ciò non habbia voluto fare. & quale maggior infamia puo essere di questa, che parer d'hauer fatto piu stima de i denari, che de gli amici? Conciosia, che ciò non si potrà a molti persuadere, che tu stesso non habbi voluto quinci partire, cercando noi con ogni studio, che tu ciò facessi.* SOC. *Ma a che dobbiamo noi stimar tanto ò beato Critone l'opinione del uolgo?*

ἐρίβωλον

con-

conciosia, che gli huomini da bene, de' quali si deue tener maggior conto, giudicheranno che queste cose così come sono sieno state fatte. C RI. *Tu vedi nondimeno o Socrate, che noi siamo ancora costretti d'hauer cura dell'opinione del volgo. percioche queste cose presenti dimostrano, che il uolgo è possente ad operare, non pure i minimi mali, ma quasi i grandissimi, se alcuno sia appresso il populo calunniato.* S O C. *Volesse Iddio, ò Critone, che potesse il volgo operare grandissimi mali, sì come egli può grandissimi beni; & la cosa anderebbe bene. ma non può nè l'uno, nè l'altro, conciosia, che egli non può rendere prudente, nè imprudente: ma fanno qualunque cosa, sì come loro auiene in sorte.* C R I. *Ora così stiano queste cose. rispondimi tu Socrate a ciò, ti ritiene perauentura alcun rispetto di me, & de gli altri amici tuoi, che se tu di quà fuggirai, i calunniatori dapoi ci diano molestia, quasi che noi quinci ti habbiamo furato, & così siamo sforzati di perdere, ò tutto il patrimonio, ouer molti danari, oueramente, oltre di queste cose, sofferirne alcun'altra? Se tu temi vna tal cosa, caccia uia questo pensiero; percioche egli è giusto, noi per la tua salute, non questo solamente, ma se fora mestiero correre ogni altro maggior pericolo. Ma fa a modo mio, & non altrimenti.* S O C. *Io veramente, ò Critone, queste cose & molt'altre considero.* C R I. *Non le temere adunque. conciosia, che non è molto l'argento che domandano coloro i quali promettono di saluarti, & di quà liberarti.*

Tu uedi appresso quanto bassi, & uili siano questi tuoi calunniatori, ch'egli non fa bisogno per placar quelli di gran somma di argento. Et tu hai presti i miei danari, a ciò, per quanto io stimo, sofficienti: ancora se tu hauendo di me qualche rispetto, non ti pare di douer spender i miei danari, sono quì pronti questi hosti a pagare, l'vno de quali ha quà portato vna sofficiente pecunia presta a cotal bisogno, che è Simmia Tebano. Et al medesimo è pronto Cebete, & molti altri. per laqual cosa, sì come hora diceua non hauer paura di ciò, pur che tu attendi a saluarti. Nè quello etiandio, che tu hai detto in giudicio, ti habbia a turbare, che se vscissi di questa Città, tu non haueresti doue riuolgerti. Conciosia, che in molti lochi douunque anderai tu sarai amato da gli huomini, & se tu uorrai gire in Tessaglia, quiui tu trouerai gli hosti miei, iquali ti stimeranno assai, & volentieri t'abbraccieranno, & ti renderanno tanto col lor presidio sicuro, che alcuno in Tessaglia non sarà per farti ingiuria alcuna. A questo si aggiunge, ò Socrate, che tu non mi pari di voler far cosa giusta, se potendo esser saluo vogli tradire te stesso, & ti studij di fare tali cose contra te medesimo, quali i tuoi nimici si sforzerebbono, & s'hanno sforzato di fare, cercando di distruggerti. Oltre di ciò, tu mi pari ancora di tradire i tuoi figliuoli, iquali essendoti lecito di alleuare, & di ammaestrare, tu ti parti lasciandoli, & quanto a te s'appartiene, i loro costumi tu commetti

alla

alla fortuna. Et a quegli, come è verisimile, auerranno quelle cose, lequali sono consuete di auenire a gli orfani. Veramente non bisognaua hauer generati figliuoli, ouero nel nodrire, & nell'ammaestrar quelli non recusar la fatica. Ma tu mi pari di hauere hora eletto quelle cose, che hauria elette un' huomo pigro, & da poco, come che si conueniua all'incontro, che tu elegessi le cose da huomo da bene & forte, & tu principalmente, che per tutta la tua vita hai fatto professione dello studio della uirtù. La onde io non posso fare, che non mi arrossisca da parte tua, & nostra, che tuoi famigliari siamo, dubitando, che tutto questo tuo negocio non paia di essere stato trattato con vna certa nostra dapocaggine. Et primieramente l'essere tu allora entrato in giudicio, non douendo tu entrarui, dapoi il contrasto del giudicio simigliantemente fatto, & questo ultimo fine, come una certa cosa ridicola parerà che noi l'habbiamo fuggita, per certa malitia, & dapocaggine nostra, che nè noi ti habbiamo saluato, nè tu te medesimo, potendosi ciò fare senza troppo difficultà, se in noi vn poco di consiglio, & d'industria fusse stata. Considera adunque, ò Socrate, queste cose, perche oltre il male non sieno a te, & a noi vergognose, ma consigliati. Anzi non è hoggimai piu tempo di consigliarsi, ma già fa mestieri, che si habbia consigliato. Et questo uno consiglio ui resta, cioè, che questa notte uegnente bisogna, che tutte queste cose si facciano. Et se noi piu oltre tardiamo, non

 si potrà

si potrà piu fare cosa alcuna. Onde in ogni modo prestami fede ò Socrate, nè fare a patto alcuno altrimenti. S O C. *O amico Critone, questo tuo proponimento sarebbe da stimar molto, s'egli fosse con qualche diritta ragione, ma s'egli non è così, quanto è più efficace, tanto è più molesto. Fa mestieri adunque che noi consideriamo, se dobbiamo queste cose fare, ouer nò, percioche io son tale non pur hora, ma sempre, che a niun altro de' miei son solito a vbidire fuor che alla ragione, che a me discorrente paia che sia ottima. Là onde quelle ragioni ch'io ho vsate nel tempo passato, nè al presente ancora posso lasciare, poi che io sono in questa fortuna caduto, ma quasi mi appaiono simiglianti, & le medesime hora honoro, & osseruo, lequali da prima honoraua, sì fattamente, che se noi al presente non possiamo produrne de' migliori, tu hai da sapere, che io non ti concederò, non quantunque più cose delle presenti la possanza della moltitudine ci hauerà minacciate, sforzandosi di spauentarci come fanciulli, col proporci le catene, le morti, & la perdita de' danari.* C R I. *Et con qual ragione considereremo un poco queste cose?* S O C. *Con questa ueramente, se noi da capo ritorneremo a quella prima ragione, che tu poco innanzi diceui delle opinioni, cioè se egli sempre stia bene ouer nò, che faccia bisogno, che noi attendiamo ad alcune opinioni, & ad alcune nò. Oueramente perauentura innanzi ch'io cadessi nel pericolo della morte, ciò era ben detto, ma hora si è fatto chiaro, che in uano ciò è stato detto per ca-*

gione

gione di disputare, essendo ueramente queste cose dette per giuoco, & per burla. Io certamente desidero ò Critone teco insieme considerare, se quel primiero ragionamento mi paia d'un'altra sorte & diuerso, poi che io mi trouo al presente in questo stato, ò pure il medesimo che prima, ò se noi habbiamo da lasciarlo, ouer a quello vbidire. Si diceua, si come io penso in questo modo da coloro, che affermauano quel tanto che io hora diceua, ch'egli non bisognaua seguitare tutte le opinioni de gli huomini, ma di alcune tener conto, & alcune rifiutare; nè di quelle di tutti, ma di alcune solamente. Non ti pare per Dio, ò Critone, che questo sia ben detto? CRI. *Bene.* SOC. *Non si conuiene adunque honorare le buone, & le cattiue sprezzare?* CRI. *Così è conueneuole.* SOC. *Ora non sono le buone de' prudenti? & le cattiue all'incontro sono de gli imprudenti?* CRI. *Et perche nò?* SOC. *Ma vediamo da capo in che modo queste cose si diceuano; L'huomo che nelle scuole si esercita, ponerà forse mente alla lode, ò al biasimo, & all'opinione di ciascun'huomo, ouero di quell'uno solamente che sia medico, ouer maestro della scuola?* CRI. *Di quell'vno solo.* SOC. *Non bisogna adunque temere i biasimi, et desiare le lodi di quel solo più tosto, che di molti?* CRI. *Senza dubbio.* SOC. *In tal modo adunque colui ha da fare, & da esercitarsi, & da mangiare, & da bere, che parerà a colui solo, che sia presidente, & che intenda più tosto, che come pare al uolgo.* CRI. *Queste cose son vere.* SOC. *Ma che*

Marsilio varia.

che sia, se à quel solo non vbidirà, & la opinione, & le laudi di colui dipreggi, & onori le lode della moltitudine ignorante, parti che costui sarà sicuro dal male? C RI. *Non sarà.* S O C. *Et che cosa è questo male, & doue tende, & in qual parte del disubidiente?* C RI. *Nel corpo veramente, perciò, che questo si corrompe.* S O C. *Tu parli bene. Adunque non è la medesima ragione ò Critone delle altre cose, acciochè noi tutte non le andiamo commemorando, cioè delle cose giuste, & delle ingiuste, delle brutte, & delle oneste, delle buone et delle cattiue, delle quali al presente noi consultiamo, se habbiam da seguire la opinione de i molti, & quella temere, ouero più tosto d'un solo che sia intendente, il quale è conueneuole più tosto hauer in riuerenza, & temere che tutti gli altri, alquale se noi non vbidiremo, saremo corrotti, & riceueremo danno in questo, che al giusto riuscirà il meglio, & allo ingiusto il suo corrompimento, è forse questo niente?* C R I. *Io tengo il medesimo ò Socrate.* S O C. *Or dimmi, se noi corrõperemo quello che dalla cosa salutare si rende migliore, & dalla non salutare si corrõpe, seguendo più tosto i giudicij de gli ignoranti, che de gli intendẽti, essendo quello destrutto hauremo noi da viuere? & questo è il corpo, non è così?* C R I. *Così è.* S O C. *Habbiamo dunque noi da uiuere col corpo vitiato & destrutto?* C R I. *In niun modo.* S O C. *Ouer perauentura habbiamo noi da viuere con quello corrotto, che dall'ingiusto riceue danno, & dal giusto giouamento? ouero*

ἀιϲχρῶν

ouero stimiamo noi forse quella cosa più vile del corpo, qualunque si sia delle cose nostre, intorno à cui la ingiustitia, & la giustitia si riuolge? CRI. *In niun modo.* SOC. *Ma cosa più pretiosa.* CRI. *Di gran lunga.* SOC. *Adunque o huomo da bene, noi non dobbiamo molto curarci di quello che sia per dire di noi la moltitudine, ma quello che dica quell'vno, che intende le cose giuste, et le ingiuste, et la istessa verità. Là onde tu ueramente da prima non hai bene spiegato, affermando la opinione volgare delle cose giuste, et oneste, et buone, et di queste contrarie douersi da noi estimare. Ma potrà dire alcuno, che il volgo è possente, et bastãte da ucciderne, et questo è chiaro.* CRI. *Veramẽte questo si può dire ò Socrate.* SOC. *Tu dici il vero. Ma o ammirabile, questa ragione che noi trascorriamo, mi pare che sia dissimile dalla prima. Onde questa da capo considera se egli è appo di noi costante ouer nò, cioè nõ douersi molto stimare, il viuere, ma il ben uiuere.* CRI. *Ciò è veramente costante.* SOC. *Ma è costante ancora questo? che il uiuer bene, et onestamente, et giustamẽte sia il medesimo?* CRI. *Egli è manifesto.* SOC. *Dalle cose adunque che noi confessate habbiamo questo si ha a considerare, s'egli è giusto ch'io mi sforzi quinci di vscire, non licentiandomi gli Atheniesi, ouer ingiusto, & s'egli parerà che sia giusto, tentiamolo, & se altrimenti lasciamolo stare. Ma le considerationi che tu produci della spesa de' danari, della opinione del volgo, & del nodrire i figliuoli, si ha*

Marsilio erra.

da auuertire ò Critone, che questi non sieno discorsi di cotesti molti, che facilmente vccidono, & di coloro, che similmente se essi potessero, risuscitarebbono, & questo veramente senza intelletto. Ma noi, poi che la ragione così chiede, niente altro habbiamo à considerare, che quello, che hora diceuamo, cioè se noi giustamente operiamo donando denari, & renden do gratie à costoro, che di quà mi cauino, io dico se in ciò giustamente operiamo, così coloro che ci cauano, come noi cauati, ouer più tosto veramente nell'opera re tutte queste cose noi facciamo ingiustamente, & s'egli appaia che noi ci poniamo à fare cose ingiuste, questo non si hà pur à pensare, ma mansuetamente acquetandosi si conuiene più tosto morire, & qualunque altro supplicio patire, che operare ingiustamēte alcuna cosa. CRI. *A me pare che tu parli bene ò Socrate, ma considera quel che noi facciamo.* SOC. *Consideriamo ò huomo da bene insieme, & se in alcu na parte tu mi potrai contradire parlando, mi cōtradirai, perche io ti consentirò. & se fia altrimenti, rimanti ti prego ò huomo beato tante volte hoggimai di replicare le medesime parole, cioè che egli faccia bisogno ch'io quinci me ne vada contra il volere degli Atheniesi, come che io stimi assai di fare queste cose di tuo contento, & non contra tua voglia. Ora attendi se'l principio della consideratione ti sia stato à bastanza detto, & sforzati di rispōdere à quel che tu sei dimandato, così come ti pare che sia mestieri.* CRI. *Io veramēte mi sforzerò.* SOC. *Noi dichia-*

mo che à niun modo spontaneamente si ha da ingiuriare, ò pur in alcun modo si ha da fare ingiuria, & in alcun altro no? ouer più tosto il fare ingiuria à patto alcuno non è buono, nè honesto, si come spesse volte nel tempo passato habbiam confessato, ilche di nuouo ancora si è confirmato? oueramēte perauentura tutte quelle passate nostre conuentioni in questi pochi giorni si sono risolte in niente? & già tanto tem po noi ò Critone huomini di sì grande età, & con tanto studio infra di noi disputando siamo restati ingannati che noi stessi niente siamo da i fanciulli differenti? o pur la cosa stà al tutto in questo modo, si come allora noi diceuamo, affermando ciò la moltitudine, ò negando, quantunque noi fossimo costretti patire ancora cose più graui delle presenti, ò più leggiere. Ma il fare ingiuria non in ogni modo confessiamo ch'egli è male & brutta cosa à colui medesimo che la fa, ouer nò. CRI. *Noi lo confessiamo.* SOC. *Adunque in niun modo si ha da ingiuriare?* CRI. *A niun modo.* SOC. *Nè se tu hauerai riceuuto ingiuria, ti hai da vendicare come è l'opinione del volgo, perciochè à patto alcuno non si ha da ingiuriare.* CRI. *Cosi egli pare.* SOC. *Che adunque è lecito ò Critone far male ad alcuno, ouer nò?* CRI. *Non si conuiene veramen te ò Socrate.* SOC. *Ma che ha da fare vno che patisce alcun male, deue perauentura render male all'incōtro à colui che glielo ha fatto, come pare al vol go, è questo giusto, ouer ingiusto.* CRI. *Egli è ingiusto.* SOC. *Conciosia, che il far male à gli huomini nō*

è dall'ingiuriar differente. CRI. Tu dici il vero. SOC. Adunque non è lecito il vendicarsi, nè far male ad alcun'huomo, qual che si sia la cosa, che tu habbia da altri sofferta. Et vedi ò Critone, che tu queste cose concedendo, non venghi a confessare alcuna cosa contra la tua opinione, però che io sò che a molto pochi queste cose così paiono & pareranno. Ma a coloro che così pare, & a quelli che pare altrimenti; a questi non è il proponimento commune, ma è necessario, che questi scambieuolmente fra loro s'habbiano in dispreggio, hauendo fra loro riguardo ai suoi consigli. Considera adunque & attendi ancor tu diligentemente, se questa opinione sia a te, & a me commune, & se in ciò meco consenti, & se da cotal principio incominciando noi deliberiamo, quasi ch'egli mai non sia ben fatto ò ingiuriare, ouer vendicare la ingiuria, oueramente hauendo patito il male vendicarsi col rendere il male. ò pur tu dissenti da questo principio, non consentendo? Conciosia, che a me, & già gran tempo, & al presente così pare. Et se a te pare altrimenti, dillo, & insegna, & se tu nei fondamenti innanzi detti stai fermo, ascolta quello, che ne seguita. CRI. Io stò fermo veramente, & teco consento, dì adunque. SOC. Oltre di ciò io dico, & più tosto dimando, se le cose che alcuno confesserà ad altrui esser giuste, egli ha da farle, oueramente ha da insegnare. CRI. Egli ha da farle. SOC. Ora da queste cose considera. Se noi quinci partiamo contra

tra

tra il consenso della Città, se faremo male ad alcuni, & à coloro a cui meno si conuiene, oueramente nò? Et se noi staremo fermi in quelle cose, lequali confessate habbiamo esser giuste, ouer nò? CRI. *Non posso rispondere, ò Socrate a quanto mi dimandi, conciosia ch'io non t'intenda.* SOC. *Ma considera in questo modo, se volendo noi quinci ò fuggire, ouer come si sia che ciò ci piaccia di chiamare, vengano le leggi, & la Republica di questa Città, & instando a noi cosi dimandino. Dimmi vn poco ò Socrate, che pensi tu di fare? Non intendi tu con questa cosa che tu tenti, che vai machinando la roina di noi leggi, & di tutta la Città, quanto a te s'appartiene? O pensi forse che alcuna Città possa più oltre durare, & non andar in rouina, nella quale i giudicij publichi non habbiano alcuna forza, ma da gl'huomini priuati sieno sprezzati & rotti? Che diremo adunque ò Critone a coteste cose, & ad altre simili? Conciosia, che alcuno potrebbe dire molte cose in tal proposito, & principalmente vn'oratore, per la distruttione della legge, la quale comanda, che le sententie publicate in giudicio habbiano luogo. Risponderemo perauentura a coloro, che la Città ci ha fatta ingiuria non hauendo ben giudicato? Diremo noi cosi, ò altrimenti?* CRI. *Cosi per Gioue, ò Socrate.* SOC. *Che adunque risponderiano le leggi, ò Socrate non siamo noi, & tu insieme concordi, che tu dei star fermo a i giudi-*

cij i quali hauerà fatti la città? che se noi ammirassimo le leggi cosi parlanti, diriano perauentura, non ti marauigliare ò Socrate delle cose che hora habbiam dette, anzi rispondi, poi ch'egli è tuo costume d'addimandare, & di rispondere. Ora dì un poco, perche lamentandoti di noi, & della città tu cerchi la nostra rouina? Non ti habbiamo noi da principio gouernato? & per nostra cagione il padre tuo prese tua madre, et ti ha gouernato? Dì adũque, puoi tu riprendere queste nostre leggi, che habbiamo intorno i matrimonij, come quelle che non sien ben fatte? Io direi non le riprendo. Ma quelle leggi che proueggono all'educatione & ammaestramento de' figliuoli, in cui tu ancora sei stato ammaestrato? non hanno forse ben disposto queste leggi à cotal vfficio ordinate, comandando à tuo padre, che ti ammaestrasse nella musica, & nella gimnastica? Io concederei, che hauessero ben disposto. Ora adunque, da poi che tu per noi sei stato gouernato, nodrito, & ammaestrato, puoi tu in prima veramente dire, che tu non sia nostro figliuolo & seruo, tu stesso, & li tuoi progenitori? & se questo stà cosi, pensi vgualmente cosi tu come noi hauer giusta ragione, che le cose lequali à noi pare di farti, quelle medesime all'incontro giudichi tu essere giusto di farci a noi? & se nè verso il padre, nè verso il signore, se tu ne hai, ti è vgualmente riseruata ragione, che le cose che da quelli tu patisci, tu possa lor rendere del pari, nè se ti prouochino con ingiuria, all'incontro ingiuriarli, nè se ti battano, scambieuolmente quelli battere,

tere,

tere, nè cotali altre cose contra quelli sia lecito à ten tare, contra la patria, & le leggi ti hauerà da esser lecito? la onde se noi giudicando ciò essere giusto ti uogliamo vccidere, tu all'incontro noi & le leggi, & la patria in quanto tu puoi ti sforzerai di vccidere, & dirai ciò facendo, che tu fai cose giuste, tu che fai professione veramente d'hauer cura della virtù? Sei tu perauentura cosi saggio, che non hai saputo, che la patria si ha da onorare & stimare più che'l padre, & la medre & tutti gli altri progenitori? Et quella essere vna cosa più reuerenda, & più santa? Et in migliore, & superiore sorte, cosi appresso gli Iddij, come appresso gli huomini che hanno senno, douersi la patria collocare; & che fa mestieri più quella riuerire, & ad essa più vbidire, & mansuetamente a quella assentire, quando sdegnata incrudelisce, che al padre. & se comandi che si vbidisca, ò che si faccia alcuna cosa, & patientemente sostenere qualunque cosa ella comandi che si patisca. Et se comanderà che tu sia battuto, ouer legato, & se ti mãderà alla guerra a riceuer ferite, ò a correr pericolo della morte noi dobbiamo acquetarsi, & ubidire, & cosi uuole la giustitia, nè si ha da tergiuersare, nè da fuggire, nè da lasciar l'ordine, ma & nella guerra, & in giudicio, & da per tutto si hanno da fare quelle cose, che la Republica, & la patria comanderà; oueramente noi habbiamo ad usar parole da persuadere quella & da placarla in quanto ch'egli è giusto. Ma egli è cosa impia a usar uiolentia ò contra la

Marsilio varia.

madre, ò contra il padre, & molto più di questi contra la patria. Ora che diremo à queste cose ò Critone? che le leggi dicano il vero, ò no? CRI. Così mi pare. SO. Cõsidera adunque ò Socrate, diranno perauentura le leggi, se noi ti dichiamo il vero, che tu cerchi di fare contra di noi cose ingiuste. Noi veramente, che te & gli altri cittadini habbiamo generati, nodriti, & ammaestrati, vi habbiamo fatto partecipi di tutti i beni, che erano in nostra podestà, nondimeno a te, & a tutti gli altri Cittadini Athenie si noi habbiamo dato licentia, poi che essi haueran conosciute, & vedute le cose, & i costumi della città, le leggi, & la forma del gouerno della Republica, se noi non piacciamo ad alcuno, gli sia lecito togliendo le cose sue quinci partirsi, & douunque gli piaccia d'andare. Et niuna legge fa impedimento nè lo niega, se alcuno di voi alquale noi & la Città non piacciamo, voglia quinci ad alcuna colonia transferirsi, ouer desideri altroue la sua abitatione trasportare, che egli vada doue più gli piaccia, seco portando le cose sue. Ora qualunque di voi, poi che haurà conosciuto in qual modo noi disponiamo i giudicij, & in tutte le altre cose reggiamo la Città, si contenti di restare in quella, costui gia affermiamo essersi in fatto con noi conuenuto di far quelle cose che noi comanderemo. & colui che non vbidirà, noi diciamo, che per tre capi ci fà ingiuria, prima che egli non vbidisce à noi sue genitrici, & poi che non compiace alle sue nutrici, & appresso c'hauendo con

pattuito di vbidire, non vbidisce, & non cerca di persuaderci, se noi facciamo alcuna cosa, che non stia bene. Et proponendo noi liberamente i nostri precetti, & non comandando, che rigidamente sieno esseguiti, ma promettendo l'vno de' due, o di esser noi persuase con parole, ouer di adempire i nostri commandamēti, tu alcuna di queste cose non fai. Noi adunque giudichiamo ò Socrate, che tu habbia da esser fatto reo di questi peccati, se tu farai le cose che pensi, & non meno tu de gli Athenie si, ma più di tutti. Et se io ricercherò la cagione, per la quale più di tutti sia reo, perauentura giustamente mi riprenderiano, dicendo, che io più di tutti gli Atheniesi hò consentito alle leggi della città. Onde così diriano. Noi habbiamo ò Socrate grādi argomenti di queste cose, che & noi, et la nostra Città ti sia piacciuta, Conciosia, che mai più di tutti gli altri Atheniesi tu non haueresti in quella continuamente dimorato, se essa grandemente non ti fosse piacciuta. Là onde nè per cagione di alcun spettacolo mai sei vscito della Città, fuor che vna sola uolta all'Istmo, nè in alcun' altro loco fuor che alla militia, nè mai hai fatto altro peregrinaggio, si come sogliono gli altri huomini, nè ti prese mai disio di altra città, nè di altre leggi, ma noi, & la nostra Città ti habbiamo sodisfatto, così efficacemente tu ci hai approuate, & hai consentito di viuere, secondo i nostri costumi, parte nelle altre cose, & parte perche in essa hai generati figliuoli, come in quella Città che ti è piacciuta. Oltre di ciò egli

ti era lecito in esso giudicio dimandare il bando, se tu havessi voluto, & quello, che tu al presente contra il uolere della Città vai cercando, allora uolendo quella far poteui. Ma allora tu con parole ti hai insuperbito, quasi non hauendo a sdegno se ti fosse stato bisogno di morire, anzi la morte (come tu diceui) più tosto che l'essilio hai eletto. Ma hora nè ti arrossicissi di quelle tue parole, ne hai rispetto di noi, che siam le leggi, anzi ci uai machinando la rouina. Et tu fai quello che faria un pessimo seruo, tentando di fuggire contra i patti, & le conuentioni, con le quali con esso noi sei conuenuto, dandoti a gouernare a noi, secondo le nostre institutioni. Adunque primieramente rispondici, se noi dichiamo la verità affermando, che tu hai consentito, non con parole, ma con fatti d'essere gouernato secondo i costumi nostri. Non sono queste cose uere? Che diremo noi ò Critone a queste cose, non le confesseremo? CRI. *Egli è necessario ò Socrate.* SOC. *Non diranno adunque le leggi, tu contrafai alle conuentioni, & à i patti, che hai con noi, i quali non sei stato astretto con noi di fare, nè sei stato ingannato, nè sei stato sforzato di deliberare all'ellettione di queste cose infra breue spatio di tempo, ma per settanta anni ti è stato lecito consigliarti. Nel qual spacio di tempo era in tua libertà di partire, se noi non ti fossimo piacciute, & se le conuentioni non ti fossero parute giuste. Tu ancora nè Lacedemone, nè Creta hai antiposte a noi, lequali Città tu spesse volte laudi che bene si gouernano, nè alcun'altra*

φαυλότατος.

cun'altra delle greche Città, ò delle barbare. Anzi da questa più di rado sei andato peregrinando, che i zoppi, & i ciechi, & gli altri manchi sogliono. Si fattamente la Città Atheniese à te più ch'a gli altri è piacciuta, & noi, cioè le leggi, percioche a cui può piacer la Città, le cui leggi non piacciano? Et hora tu non stai fermo in quelle cose, nelle quali gia tanto tempo tu sei con esso noi conuenuto. Certamente se tu ci crederai ò Socrate, tu nō uorrai farti ridicolo, uscēdo della Città. là onde considera, se tu contrafarai a queste cose, & commetterai alcuna di quelle cose che tu iniquamente pensi, che bene, ò utile ne riceuerai tu & i tuoi parenti. Conciosia, che a ciascuno è chiaro, che i tuoi congiunti correranno pericolo, che ancora essi non sieno mandati in essiglio, & priuati della Città, & di perdere le loro sostanze, & tu primieramente se tu anderai ad alcuna Città vicina, ò a Thebe, ouer a Megara, però che amendue si gouernano bene, tu ci andarai inimico di quella Republica, & tutti coloro che hanno cura della lor patria ti haueranno in dispreggio, & in odio, tenendoti corruttore delle leggi. & cosi uerrai a confermare la opinione di coloro, che ti hāno condannato, ch'egli parerà che essi giustamente habbiano contra te data la sententia, percioche, chi è corruttore delle leggi, costui parerà essere gran corruttore de' giouani, & de gli huomini ignoranti. Che adunque? fuggirai tu forse quelle Città che si gouernano bene, & gli huomini modestissimi, & se ciò tu farai sarai degno di uita? ouer perauentu

ἐπιτά- δειοι.

ra sfacciatamente ti mescolerai frà costoro, & non ti arroscirai a ragionare appo di questi delle medesime cose delle quali appo di noi sei solito parlare, cioè che la virtù, & la giustitia, & le leggi, & le cose legali son da essere stimate assai? & non pensi che il fatto di Socrate debbia parere brutto, & disconueneuole? Sēza dubbio si ha da pensare. Ma perauentura schifando tu queste Città, anderai in Thesaglia a gli hosti di Critone, conciosia, che quiui si viue senza ordine, & intemperatamente. & perauentura coloro ti vdiran volentieri narrante in che modo ridiculosamente sij fuggito di prigione, cioè, che tu inuolto in σκεύην. vn certo habito, ò di cuoio coperto, ouero auuolgendoti in certe altre cose, nella guisa che far sogliono coloro che sono fuggitiui, & tramutandoti in altra figura indi fuggito sij. Et che tu huomo uecchio, restādoti cosi poco tempo da uiuere, come è uerisimile, habbi hauuto ardimento per desiderio di uita di uiuere cosi sordidamente, contrafacendo a grandissime leggi, niuno sarà che lo dica? tu perauentura non trouerai alcuno, & se tu non trouerai, udirai ò Socrate molte cose indegne di te, & uiuerai soggetto a tutti gli huomini, & seruo; & che farai tu in Thesaglia? frequenterai i conuiti? quasi che in Thesaglia come ad vna certa cena sij uenuto. Onde quei ragionamenti di giustitia & delle altre uirtù, doue gli hauerem più noi? Ma per cagione de i figliuoli tu desideri di viuere, perche questi tu nodrisci, & ammaestri? adunque tu menerai quelli in Thesaglia, acciòche quiui tu gli nodrisci, & ammaestri

maestri

maestri facendo quegli hosti, perche ancora questo commodo da te riportino? ouer ciò tu non farai, ma lasciandoli quì, meglio, essendo tu uiuo, si nodrirãno, & saranno da i tuoi parenti ammaestrati, essendo tu lontano? & forse se tu anderai in Thesaglia, i tuoi ne haueran cura, & se trapasserai all'altra uita, non ne haueranno cura? Veramente se alcun'utile si ritroua in coloro, che dicono di essere tuoi parenti, si ha da pensare, che ne debbiano hauer cura. Ma ò Socrate, prestando a noi fede, che siamo tue nutrici, non voler far maggior stima de' tuoi figliuoli, nè della uita, nè di alcun'altra cosa più che della giustitia, accioche trapassando all'altra vita tu possa colà a quei presidenti render conto di tutte queste cose. & se questo facendo tu contrafarai alle leggi, nè meglio, nè più giustamẽte, nè più santamẽte ciò ti auuerrà, ouer a i tuoi, nè andando di là ti è per apportare alcuno utile. Ma più tosto hora, essendoti fatto torto uatene, se tu te n'andrai, non da noi, che le leggi siamo, ma da gli huomini. Et se così uergognosamente te ne fuggirai, uendicandoti all'incontro con l'ingiurie & con mali, hauendo tu rotte le conuentioni, & le promesse con noi fatte, & offendendo coloro i quali manco bisognaua, cioè te stesso, & gli amici, & la patria, & noi leggi, noi dico a te viuo qui saremo moleste, & nell'altra vita le leggi che colà sono nostre sorelle, benignamente non ti riceuerano, sapendo che quanto tu hai potuto ti sei sforzato di disperderci. Là onde guardati, che Critone con le cose che ti dice,

non ti persuada più di noi. Queste cose ueramente, ò dolce amico Critone parmi di vdire, si come i Coriban ti si credono di vdire le tibie, & dentro di me il suono di queste parole sì fattamente risona, ch'io non posso altre cose vdire. Tu uedi le cose che al presente mi paiono, alle quali se tu cercherai in alcuna parte di contradire, indarno ti affaticherai. Nondimeno se tu ti confidi in qualche cosa di far profitto, dì. CRI. *Ma io ò Socrate non ho cosa alcuna da dire.* SOC. *Rimanti adunque, ò Critone, & andiamo per questa strada, poi che per questa Iddio ci conduce.*

ANNOTATIONI.

Questo dialogo del Critone è variamente intitulato, & prima περὶ πρακτοῦ. *che significa dell'ufficio che si ha affare, poi s'intitula ancora* περὶ δόξης ἀληθοῦς καὶ δικαίου, *cioè della vera & giusta opinione; & s'appartiene alla parte morale; onde è chiamato* ἠθικός.

Doue noi habbiamo principalmente da auuertire, che Socrate, sì come nell'Apologia vegghiando fu indouino, cosi nel Critone dormendo hauere indouinato, da che si conosce, che all'huomo saggio & santo Iddio, & vegghiando, & dormendo è sempre presente. Dalle quali cose possiamo raccogliere vn vero essempio della giustitia, vna fortezza incomparabile, il dispreggio delle cose mortali, & il desiderio delle eterne.

Mostrasi

Mostrasi ancora, douersi disprezzare l'opinione del volgo, & solo abbracciare il parere dell'huomo saggio, cioè essa verità.

Appresso si dimostra, che noi non habbiamo a desiderare di viuere, ma di ben viuere. Et che non si ha da far male a gli inimici, nè da vendicare l'inguirie.

Oltre di ciò che si ha piu tosto da correr pericolo della morte, che peccare.

Noi siamo etiandio ammaestrati nell'osseruanza delle leggi, & in una ardente carità verso la patria, laquale senza dubbio egli antipone a i parenti, & alla vita. Da che noi vediamo, che la patria ottiene il primo luogo, dapoi i parenti, & i congiunti.

Vedesi ancora, che Socrate hebbe il modo, & il commodo di liberare se stesso dalla morte, ma non volse, per essere costante nella sua opinione; & per vbidire alle leggi, & a i magistrati della città.

Dobbiamo appresso auuertire, che alcune opinioni de gli huomini bisogna seguitare, & alcune fuggire; & che la lode, ouero il uituperio si ha da attendere da colui, ilquale con ragione può lodare, ò uituperare.

Induce quì Socrate le leggi che parlino, per persuadere a gli huomini ad ubidire alle leggi, ò pur se non uogliano a quelle ubidire, che lasciata la città uadano ad habitare altroue.

Dimostrasi ancora, che niuna città può stare, ouer durare senza le leggi, & che Lacedemone & Creta erano di ottime leggi instituite, & etiandio queste città Thebe & Megara erano di buone leggi ordinate,

&

& Thesaglia all'incontro piena di disordini, & d'intemperanza.

Conchiude finalmente Socrate, che le ragioni fauoreggianti alla giustitia tanto risonauano nelle orecchie della mente sua, ch'egli non poteua altre cose udire; & che indarno si affaticaua, qualunque cercasse a lui di contradire, per dissuaderlo da questa opinione. Soggiugnendo douersi solo andare per quella strada, per laquale Iddio, cioè la ragione diuinamente infusa, ci conduce.

IL FEDONE, OVERO DELL'ANIMA.

Le persone del Dialogo.

Echecrate, Fedone, Apollodoro, Socrate, Cebete, Simmia, Critone, il ministro de gli vndici.

TI HAI *tu perauentura, ò Fedone, ritrouato presente, in quel giorno che Socrate beuuè ilueleno in prigione? ò pur l'hai sentito da altrui?* FED. *Io stesso veramente, ò Echecrate, fui presente.* ECHE. *Quali sono quelle cose, che quell'huomo innanzi la morte hebbe a dire? & come vscì egli di vita? Io uolentieri lo intenderei. Percioche nè alcuno de' cittadini Fliasiensi hora così spesso suol uenire in Atene, nè già molto alcun'hoste d'indi è uenuto a noi, ilquale ci potesse rapportare alcuna nuoua certa di queste cose, fuor che egli hauendosi beuuto il ueleno, passò di questa uita. & di altre cose niente haueа che dire.* FED. *Nè ancora le cose che al giudicio s'apparteneuano, hai tu inteso in qual modo fussero trattate?* ECHE. *Sì ueramente che le habbiamo intese; conciosia, che quelle un certo ce le raccontò. & habbiamo preso marauiglia, che già essendosi espedito*

dito il giuditio, mloto dapoi ci pare ch'egli morisse. Et quale fu la cagione, ò Fedone? FED. *Per una certa sorte, ò Echecrate, ciò auenne a Socrate, percioche il giorno innanzi alla sua espeditione, auenne di douersi ornare la poppa della naue, laquale sogliono mandare ogni anno gli Ateniesi a Delo.* ECHE. *Et questo che uuol significare?* FED. *Questa è quella naue, come dicono gli Ateniesi, nella quale Teseo anticamente quei due uolte sette, seco condusse in Creta, & saluò quegli, & esso fu saluato. Et haueuano, come si dice, fatto uoto ad Apollo, allora se fussero saluati, ogni anno di mandare un certo spettacolo a Delo. Ilquale ancora al presente, & sempre da quel tempo ogn'anno mandano a quel Dio. Quando adunque si dà principio a cotale spettacolo, ui è appresso quelli una legge, che in tal tempo s'habbia a purgare la città, & publicamente non uccidono alcuno, fin che la naue peruenga a Delo, & da Delo ancora ritorni in Atene. Et questo alle uolte si fornisce in lungo spatio di tempo, quando auiene che i uenti lor sieno contrarij. Et il principio dello spettacolo è, poi che il sacerdote d'Apollo haurà coronata la poppa di quella. Et ciò, si come io diceua, era stato fatto il giorno innanzi la espeditione del giuditio. Per laqual cosa s'interpose lungo interuallo di tempo a Socrate da starsi in prigione infra il giudicio, & la morte.* ECHE. *Ma intorno a cotal morte, ò Fedone, quali sono quelle cose ch'egli disse, ouer fece? & quali de gli amici suoi si ritrouauano presenti? non permetteuano perauentura*

i magiſtrati, che alcun ui fuſſe preſente, & coſi abbandonato da gli amici finì la ſua uita? FED. Non certamente. ma alcuni ui erano preſenti, & molti ancora. ECHE. Diſponiti adunque di narrarci tutte queſte coſe chiariſſimamente, ſe tu non ſei da qualche negocio impedito. FED. Io ſon ueramente ocioſo, & m'ingegnerò di raccontarleui. Concioſia, che il ricordarmi di Socrate, ò parlando io, ouero udendo altrui parlare, mi è ſempre ſopra tutte coſa dolciſſima. ECHE. Tu hai per certo, ò Fedone, di queſta maniera diſpoſti queſti altri che ſtanno per udirti. Ma sforzati quanto tu puoi di narrarci diligentiſſimamente il tutto. FED. Io certo, ò Echecrate trouandomi quiui preſente marauiglioſamente mi ſentiua diſpoſto. Perciochè io non mi moueua dentro a pietà, per eſſer preſente alla morte d'un huomo mio amiciſſimo. Concioſia, che a me pareua quell'huomo beato, ò Echecrate, conſiderando l'habito del ſuo animo, & le parole, coſi intrepidamente, & generoſamente egli uſciua di uita, che mi pareua quello paſſare all'altra uita non ſenza una diuina ſorte, ma di là ancora douere eſſer beato, ſe mai alcun altro. La onde nè molto mi ſtrigneua la pietà, come parrebbe conueneuole che un'huomo preſente ad una coſa lugubre ſi commoueſſe, nè in me ſentiua allegrezza, ſi come erauamo altre uolte ſoliti, uſando noi nella filoſofia. Perciochè i ragionamenti erano tali, ma ueramente un certo marauiglioſo affetto & un'inſolito meſcolamento di piacere, & di dolore mi hauea preſo, conſiderando

che

che esso poco dapoi douea morire. Et tutti quei che stauano presenti quasi di tal maniera erauamo disposti, alcuna uolta ridendo, & alcuna piangendo. Ma uno piu di tutti noi Apollodoro, perche tu sai che huomo ch'egli è, & il suo costume. ECHE. *Perche nò?* FED. *Colui adunque in questo modo affatto era disposto, & io stesso, & tutti gli altri simigliantemente l'animo haueuamo turbato.* ECHE. *Ma quali erano perauentura presenti, ò Fedone?* FED. *Vi erano i cittadini presenti, & i compatrioti, questo Apollodoro, & Critobulo, & suo padre Critone, & ancora Ermogene, & Epigene, Eschine, Antistene. Erani presente ancora Ctesippo Peaneo, & Menesseno, & alcuni altri de' compatrioti. Et Platone, sì come io penso, era infermo.* ECHE. *Ma ui erano perauentura alcuni forastieri?* FED. *Sì ueramente, Simmia Tebano, & Cebete, & Fedone, & da Megara Euclide, & Terpsione.* ECHE. *Ma Aristippo, & Cleombroto erano presenti?* FED. *Non ui erano, perche si diceua ritrouarsi in Egina.* ECHE. *Vi era alcun'altro?* FED. *Io penso che questi ch'io ti ho narrati fussero presenti.* ECHE. *Ma dì, quali furono i ragionamenti?* FED. *Io certamente mi sforzerò da principio di narrarti il tutto. Noi haueuamo preso in costume li giorni dauanti io & gli altri di uenire spesse uolte a Socrate, ragunandoci di mattina in quel foro, nelquale si era fatto il giudicio. Conciosia, che era alla prigione uicino. Adunque così ragionando fra noi, quiui sempre attendeuamo fino che s'aprisse la*

prigione,

prigione, & non si apriua quella troppo di mattina. Et poi che erasi aperta, noi entrauamo a Socrate, & per gran spacio del giorno noi con quello ragionauamo. Ma allora piu per tempo del solito ci ragunammo insieme. Percioche il giorno innanzi poi che noi uscimmo di prigione la sera, udimmo che la naue era ritornata da Delo. Onde noi conuenimmo insieme di douer ritornare la mattina assai per tempo al luogo solito. Et essendo noi ritornati, uscendoci incontro il portinaio, ilquale era solito d'introdurci, disse, che ci trattenessimo, & non douessimo prima entrare che da lui fussimo chiamati. Percioche, dice, gli undici sciolgono Socrate, e gli fanno intendere che hoggi egli ha a morire. Nè guari di spatio dimorando, ritornò a noi, & ci comandò che entrassimo. Adunque entrando noi, ritrouammo Socrate, poco innanzi da i ceppi sciolto, & Xantippe, tu pur la conosci, appresso di lui sedente, & seco hauendo il fanciullo di quello. Poscia adunque che Xantippe ci uidde, incominciò a gridare, & di quella maniera ad esclamare, che hanno le femine in costume. dicendo, ò Socrate, questa fia l'ultima fiata che ti parleranno gli amici tuoi, & tu a quegli. Ma Socrate, uerso Critone riguardando, disse, ò Critone, meni alcuno costei a casa. Et quella ueramẽte alcuni amici di Critone ricondussero gridante, & lagrimante. Et Socrate sopra il letto sedendo, ritrasse a se la gamba, & se la fregò con la mano, & nel fregarsi cosi disse. Quanto marauigliosa, ò huomini, par che sia questa cosa, che chiamano gli huomini piacere, &

con che mirabil modo si ritroua per natura disposto uerso il dolore, che par che sia il suo cōtrario. Cōciosia, che non uogliano insieme ritrouarsi nell'huomo. Ma se alcuno segue l'uno, & uiene a prender quello, sempre quasi è costretto di prendere ancora l'altro, quasi che ambidue sieno da una istessa estremità annodati insieme. Et io stimo ueramente, che se Esopo queste cose haueſſe considerate, hauerebbe composto una fauola; cioè che uolendo Iddio le cose contrarie infra loro conciliare, & non potendo ciò fare, congionse in vno le loro estremità, & perciò a chiunque l'uno è presente, al medesimo ancora subito l'altro è susseguente, il che pare che mi sia auenuto al presente. Conciosia, che hora la gamba per li legami era dal dolore oppressa, ma a questa gia pare che succeda il piacere. A ciò rispondendo Cebete, disse, per Dio ò Socrate, tu hai fatto bene, á ridurmi questo alla memoria. Percioche hauendo tu composti poemi, riguardando a i ragionamenti di Esopo, & hauendo scritto sopra Apollo un proemio, molti altri mi hanno addimandato, & poco fa ancora Eueno, con qual consiglio poi che tu sei uenuto in prigione, quelle cose habbi fatto, che tu mai prima facesti. Se adūque ti è caro ch'io habbia che rispōdere ad Eueno, quādo da capo mi addimāderà, il che io so certo ch'egli farà, di ti prego, quel che se gli hà da rispondere? Rispondi adunque, disse ò Cebete, le cose uere, me ciò hauer fatto non per gratificare a quello, ouer per contrastare co i suoi poemi, Cōciosia, che io sapeua questa non esser facil cosa, ma per isperimentare

ϙρουφὰς

mentare

mentare alcuni sogni, & insieme purgandomi, se peraventura questa sia quella musica, laquale piu uolte mi comandano ch'io esserciti. Perciochè spesse fiate nella mia passata uita questo medesimo sogno, quantunque mi si offerisse sotto altra & altra forma, le istesse cose sempre mi ha comandate, cosi dicendo. Fa ò Socrate la musica, & quella essercita. Io adunque quello che faceua nel tempo passato, il medesimo pensaua che mi fosse comandato, & si come noi sogliamo confortare quei che corrono, cosi quello ch'io innanzi faceua, al medesimo pensaua che il sogno mi confortasse, quasi che la filosofia fosse una grandissima musica. Et facendo io questo, poi che hora si è fatto di me il giudicio, & che fra tanto la festa del Dio uietaua ch'io morissi, ho giudicato che sia necessario, se perauentura il sogno tante uolte mi comanderà, essercitare questa musica popolare, non rifiutare il suo commandamento. Conciosia, che io ho giudicato esser cosa piu sicura, innãzi ch'io esca di uita, purgare l'animo, & ubedendo al sogno, fare poemi. Cosi adunque primieramente io ho cantato di quel Dio, di cui allora i sacrificij si celebrauano, & doppo il Dio giudicando, esser necessario a colui che ha da esser poeta, non far ragionamenti, ma fauole, & che io nõ era fauolatore, però io composi alcune di quelle fauole di Esopo, lequali sapeua & haueua piu pronte, secondo che alcuna in prima mi andaua per la memoria. Adunque tu rapporterai queste cose ò Cebete ad Eueno, & ch'egli stia sano, & ancora consiglialo, che se egli ha senno,

no, mi debbia seguitare, perciochè hoggi io mi parto di quà, così commandandogli Ateniesi. Allora soggiunse Simmia, che cosa è quella ò Socrate, che tu comandi ad Eueno? Conciosia, che spesse fiate io mi ho abbattuto in quell'huomo, & per quanto da lui ho potuto intendere, egli in niun modo volontariamente ti è per vbidire. Ora che dice egli? non è Eueno filosofo? Così mi pare, dice Simmia. Adunque & Eueno vorrà, & ciascuno che degnamente di questa cosa è participe. Ma non perauentura userà forza a se stesso. Perciochè dicono, che questo non è lecito. Et insieme queste cose dicendo mandò giuso della lettica le gambe in terra. Et così dapoi sedendo disputò le altre cose. Adunque lo addimandò Cebete, in qual modo dici tu questo ò Socrate? ch'egli non è lecito di fare violentia a se stesso, & nondimeno che'l filosofo habbia a desiderare di seguire vn che si muore? Or che ò Cebete, non hauete uoi udito tu & Simmia cose tali da Filolao, col quale voi vsauate famigliarmente? Niente dichiaro ò Socrate, dice Cebete. Et io ancora di queste cose, dice Socrate, parlo per vdita. Adunque le cose ch'io ho vdite, niuna inuidia ci uieterà ch'io ue le racconti. Perciochè grandemente perauentura si conuiene, che colui che ha da trapassare di là, vada considerando & fingendo, quale habbiam noi da pensare che sia questo passaggio, & che ha alcuno da fare altro fra questo tempo insino all'occaso del Sole? Per qual cagione, dice Cebete, ò Socrate

hanno per cosa nefaria, che alcuno si uccida se stesso? Conciosia, che & io ancora quello che tu hora cercaui hò sentito da Filolao, quando egli usaua con esso noi, & da alcuni altri appresso, che non è lecito di far questo: nondimeno io da alcuno non ho udito mai sopra di ciò alcuna cosa chiara. Ma fa mestieri, dice egli di attentione. Percioche quantunque tu udirai, nondimeno ti potrà forse parer marauiglioso, se questa sola cosa infra tutte le altre sia semplice, nè auenga mai all'huomo si come le altre cose, quando ad alcuni torni meglio il morire che'l viuere. Laonde ti parerà perauentura marauiglia, se a coloro, a quali è più utile il morire, a questi huomini non sia lecito giouare a se stessi, ma che faccia mestieri, di attendere vn'altro benefattore. Allora sorridendo Cebete, dice, ò Gioue, in suo linguaggio parlando. Ora, dice Socrate può ciò parere così disconueneuole. Non veramente, perauentura ha questo ancora in se qualche ragione. Certamente le parole, che di queste cose segrete si dicono, che noi huomini siamo in vna certa custodia, & che ad alcuno non è lecito da questa se stessa sciogliere, nè fuggire, grandi veramente mi paiono, & non facili da sapere. Nondimeno questo ò Cebete mi pare che sia ben detto, che gli Iddij hanno cura di noi, & che noi huomini siamo vna delle possessioni de gli Iddij. Non ti pare ch'egli sia così? Così mi pare, disse Cebete. Adunque dice ancora tu, se alcuno, de gli schiaui tuoi si vccidesse da se stesso, non consentendolo tu,

non ti sdegnaresti contra di lui? Et se tu hauessi podestà lo puniresti di qualche pena? Cosi è veramente. Quinci è adunque perauentura, che non è fuor di ragione, ch'egli non sia lecito inprima se stesso vccidere, che Iddio ci mandi qualche necessità, della maniera che al presente egli ci ha mandato. Questo pare che sia conueneuole dice Cebete. Ma quello che hora tu diceui, che i filosofi facilmente vogliano morire, pare ò Socrate che sia sconueneuole, conciosia, che quello che noi hora habbiam detto, ha in se ragione, cioè che Iddio è il nostro curatore. Et che noi siamo le possessioni di quello. Percioche non è ragione alcuna, che gli huomini prudentissimi non habbiano a sdegnarsi d'esser leuati da quella cura, che a quelli prestano gli Iddij ottimi gouernatori di tutte le cose. Conciosia, che non mai riputerebbe vn'huomo prudente di douer hauere miglior cura di se medesimo, s'egli diuenisse libero, ma un'huomo pazzo perauentura penserebbe questo, ch'egli fosse da fuggirsi dal suo signore, & non considererebbe, non douersi fuggire da quello che è bene, anzi in quello sopra tutto da rimanere. Et però egli si fuggiria fuor di ragione. Ma colui che ha senno, desidera sempre di stare appresso quello ch'è il meglio. Et cosi ò Socrate al contrario pare ch'egli si conuenga, di quello che poco innãzi si diceua, che a gli huomini saggi si conuiene grauemente sopportare la morte, & a gli imprudenti farla volentieri. Vdendo adunque queste cose Socrate, parue che prendesse piacere dell'argutia di Cebete, & verso di noi riguardando sempre,

disse,

disse, questo Cebete vá inuestigando certe ragioni, & non molto di leggieri vuole ammettere quello che alcuno dica. Allora Simmia, a me ancora, disse, ò Socrate hora pare, che Cebete dica alcuna cosa. Percioche con qual consiglio gli huomini saggi, quelli veramente che sono di essi migliori hanno a fuggire, & vogliano facilmente priuarsi di quelli? Et mi pare che Cebete dirizzi il suo parlare verso di te, che così di leggieri ti disponi a lasciarne, & come tu medesimo confessi, gli Iddij che son principi buoni. Voi dite cose giuste, dice Socrate, però che io penso che voi dichiate, ch'egli fa bisogno difendermi, come s'io fussi in giudicio. Grandemente certo, dice Simmia. Ora adunque, disse egli, io mi sforzerò al presente appresso di voi piu verisimilmente difendermi, di quello che già ho fatto appresso i giudici de gli Ateniesi. Io veramente, ò Simmia, & Cebete, se non pensassi di douermene andare, primieramente ad altri Iddij saggi & buoni, dapoi ad altri huomini defonti migliori di coloro che quì sono, io mi porterei ingiustamente, non sopportando con molestia la morte. Ma hora habbiate per certo, ch'io spero di douer gire ad huomini buoni, benche questo non così in tutto lo affermerei. Ma che a gli Iddij Signori molto buoni io sia per andare, habbiate per certo, che se io alcun'altra cosa tale affermassi, questa ancora affermerei. La onde io non così vgualmente sopporto con molestia la morte, ma stò di buon'animo, & spero che ui resti alcuna cosa a coloro che sono morti, & sì come già molto tempo vien

detto, che meglio sieno per hauere i buoni che i rei. Che pensi adunque ò Socrate, dice Simmia? Vuoi tu quinci perauentura partirti con questa opinione che porti nella mente? ò pur lasciare ancora noi di quella partecipi? Veramente io penso che questo bene deggia essere a noi commune. Onde appo di noi insieme ti escuserai, se le cose che tu dici, a noi ancora persuaderai. Io m'ingegnerò, disse egli. Ma ascoltiamo prima questo Critone. Conciosia, che mi pare che già buona pezza egli voglia spiegarci alcuna cosa. Et che pensi tu ò Socrate che altro sia, dice Critone, che quello che mi dice già buona pezza colui che ti è per dare il ueleno? Perciòche egli comanda, che tu sia auuertito di hauere a parlare pochissimo, dicendo che coloro che disputano, troppo si riscaldano, & che non si conuiene tal cosa a quelli che sono per beuere il veleno. Altrimenti coloro che questo faranno, douere essere sforzati alcuna fiata due & tre volte a bere il veleno. Et Socrate disse, lasciala stare. Apparecchi pure quel tanto che è il suo officio, come se egli lo habbia a dare due, & se farà bisogno, tre volte. Ma innanzi veramente, disse Critone, io quasi sapeua di douer risponder questo. Nondimeno egli già buona pezza mi sta stimolando. Lascialo stare, dice. Ma io ò giudici intendo hoggimai di renderui la ragione, per la quale mi pare, che vn'huomo che per tutto lo spacio di sua vita habbia dato opera alla filosofia, meritamentente con gran fidanza habbia la sourastante

morte

morte da attendere, & a buona ſperanza ſtare, lui poſcia che ſarà paſſato all'altra vita, quiui douere grandiſſimi beni riportare. In qual modo adunque queſto coſi ſia ò Simmia, & Cebete, io veramente mi sforzerò di ſpiegarui. Tutti quelli che dirittamente ſi trouano hauer guſtato la filoſofia, paiono di hauere occultato a gli altri huomini, che in niente altro eſſi ſi eſſercitaſſero, che a morire & eſſer morti. Se adunque queſto è vero, egli ſarebbe diſconueneuole, ſe non ponendo queſti ſtudio in altro per tutta la uita fuor che in ciò, ſopraueg nendo quello che già tanto tempo ſeco riuolgeuano & eſſercitauano, lo ſopportaſſero con moleſtia. Quinci Simmia ridendo, diſſe. Per Gioue ò Socrate a me non molto deſideroſo di ridere hai commoſſo il riſo. Percioche io penſo douer eſſere molti, i quali ſe queſto vdiranno, molto acconciamente penſeranno che ciò ſia detto contra i filoſofi, & che i noſtri huomini ſieno gagliardamente per conſentire, che i filoſofi veramente ſi muoiano, & che a loro non ſia naſcoſo, quanto ſieno della morte degni. Direbbono perauentura il vero ò Simmia, fuor che ſoggiungono, che ciò ad eſſi non è naſcoſo. Concioſia, che quegli non ſanno, in qual modo coloro che veramente ſon filoſofi ſi ſtudiano di morire, & ſon degni di morte. Ma laſciamoli hoggimai ſtare, & parliamo a noi medeſimi. Stimiamo noi, che la morte ſia alcuna coſa? Ella è certo alcuna coſa, diſſe Simmia. E altro perauentura, diſſe, che una liberatione dell'anima dal corpo? Et queſto eſ

sere l'esser morto, cioè che'l corpo sciolto dall'anima, sia per se stesso separato? Et che ancora separatamente l'anima sciolta dal corpo, essa stia per se stessa? E per auentura la morte altro che questo? Niente altro, disse Simmia. Considera, disse, ò huomo da bene, se ancora a te il medesimo che a me pare. Conciosia, che io stimo, che uoi da queste cose piu chiaramente ritrouerete quelle che noi andiamo cercando. Parti forse, che l'ufficio del filosofo sia di seguitare quei piaceri, che si chiamano i piaceri del mangiare, & del bere? Non ueramente ò Socrate, disse Simma. Forse i piaceri delle cose Veneree? In niun modo, disse. Et che dici tu degli altri seruigi intorno al corpo, parti che'l filosofo ne habbia da far molta stima? Come di possedere nobili & honoreuoli uestimenti, calzari, & tutti gli altri ornamenti che stanno intorno al corpo, parti forse che gli tenga in gran preggio, ò pur che gli sieno negletti, se non quanto vna gran necessità l'astringa a quelli usare? A me pare certamente, dice Simmia, che un uero filosofo tutte queste cose disprezzi. Non ti pare adunque, disse, che cotale studio non declini ueramente al corpo, ma quanto ch'egli è possibile si diparta da quello, & si riuolga all'animo? Cosi a me pare, disse Simmia. Non pare adunque manifestamente il filosofo in cotali cose molto piu che gli altri huomini, di separare l'animo quanto è possibile dal commercio del corpo? Cosi pare, disse. Ma stimano veramente li piu ò Simmia quell'huomo, a cui niente de' tali cose sia dolce, & che di quelle non goda, non douer

riputarsi

riputarsi ueramente di uiuere, ma quasi tendere alla morte, non gustando i piaceri del corpo. Tu narri cose uerissime, disse. Ora che dici tu dell'acquisto della sapientia? Soggiunse Socrate. E perauentura impedimento il corpo, se alcuno prenderà quello per compagno ad inuestigare, ouer nò? come sarebbe una cosa tale ch'io dico. Hanno forse il uedere, & l'udire alcuna uerità negli huomini? ouero tali cose i poeti ancora sempre cantano, che noi niente udimo, niente uediamo di sincero? Onde se questi sentimenti del corpo non sono sinceri & certi, nè gli altri ancora, conciosia, che tutti gli altri sieno ad un certo modo di questi peggiori. Non ti pare che così siano? Così veramente, disse. Quando adunque, disse, l'animo tocca la uerità? Conciosia, che quando si mette ad inuestigare alcuna cosa col corpo, senza dubbio allora egli è ingannato dal corpo. Tu parli ueramente, disse. Non ti pare che nel discorrere propriamente, se mai in alcun'altra cosa, se gli rende quello che veramente è manifesto? Così è disse. Et allora ottimamentente discorre, quando niuna di queste cose lo perturba, nè l'udito, ne'l uedere, ne'l dolore, ne'l piacere, ma quanto piu è possibile, raccogliendosi in se stesso, abbandona il corpo, & in quanto per lui si può niente communicando con quello, nè toccandolo, s'accosta a quello che ueramente è. Così è disse. Adunque, disse Simmia, & in cio l'animo del filosofo grandemente disprezza il corpo, & fugge da quello, & cerca da per se stesso uiuere? Così par che sia. Ora come stanno queste cose ò Simmia? disse. Dicemo

τέντιυ.

mo noi che'l giusto sia alcuna cosa, ouer niente? Alcũna cosa per Dio, disse. Et il bello ancora & il bene, esser alcuna cosa? Perche nò? Hai tu perauentura mai con gli occhi veduto alcuna di queste cose? Non mai. Ouero le hai tu forse con alcun'altro sentimento del corpo toccate? Et io parlo di tutte, come sarebbe della grandezza, della sanità, della fortezza, & per dirlo in vna parola, della essentia di tutte le altre, cioè, s'egli perauentura si conosce & vede verissimamente per il corpo, quello che ciascuna di queste cose sia? stà perauentura la cosa in questo modo? Ciascun di noi che maggiormente & piu diligentemente s'apparecchia con la mente di pensare a quella cosa ch'egli và considerãdo, costui piu vicino s'accosta al conoscimẽto di quella. Cosi è ueramẽte. Nõ sarebbe adũque questo colui purissimamente, ilquale quanto è piu possibile si raccogliesse cõ la mẽte a ciascuna cosa, nõ aggiugnẽdo il senso del vedere nel contẽplare, nè alcun'altro senso cõgiõgẽdo col discorso, ma usando della pura intelligẽtia della mẽte secõdo se stessa si studiasse di apprẽdere ciascuna cosa da per se pura esistẽte, libero da gli occhi, dalle orecchie, et per via di dire da tutto il corpo, come quello che perturba l'animo, et che non lo lascia conseguire la verità & la sapiẽtia, quãdo esso si lasci cõmunicare. Ora nõ sarà questi, ò Simmia, se mai alcuno altro partecipe di quello che veramẽte è? Tu dici marauigliosamẽte la uerità, ò Socrate, disse Simmia. Nõ seguita adũque, disse, di necessità, da tutte queste cose, che cotale opinione a i veri filosofi cosi habbia ad

essere

essere costante, che scābieuolmente infra di loro in tal modo debbiano parlare? che già con necessaria ragione si conchiuda che noi siamo condotti da una certa ragioneuol uia a considerar questo, cioè, che mentre noi habbiamo il corpo, & che l'animo nostro è con tanto male mescolato, mai non siamo per conseguire a bastanza quel vero che noi desideriamo. Conciosia, che infiniti impedimenti ci porga il corpo, per lo necessario nodrimento di quello. Oltre di ciò alcune infirmità quinci soprauegnendoci, ne impediscono la inuestigatione della uerità, & di amori, & di concupiscentie, et di timori, & di uarie imagini, et di molte ciancie ci empie, sì fattamente che con gran verità si può dire, che dentro di noi da quello niuna prudentia è portata giamai. Percioche alle guerre, alle seditioni, et a i combattimenti niun'altra cosa spinge che il corpo, et gli appetiti suoi. Cōciosia cosa, che tutte le guerre, per possedere danari far si sogliono. Et i danari noi siam sforzati a cercarli, per cagione del corpo, attendendo al seruitio di quello. Donde auiene, che per tutte queste cose noi siam ritirati da gli studi della filosofia. Et quello che è l'estremo di tutto, che se a noi è permesso qualche ocio da quello, & ci riuolgiamo a considerare cosa alcuna, nelle inuestigationi che noi facciamo, da capo da per tutto opponendosi, perturba con un certo tumulto l'animo, & quasi percotendolo lo rende attonito, talmente che da quello impediti non possiamo riguardare la verità. Ma ueramente a noi s'è dimostrato, che se mai desideriamo di puramente alcuna cosa intendere, fa mestie-

ri

ri dipartirſi dal corpo, & con l'animo ſteſſo conſiderare. Et allora, come appare, noi diueniremo parteci pi di quello che deſideriamo, & che noi facciam profeſſione di amare, cioè della ſapientia, quando noi ſarem morti, nel modo che la ragion ci comanda, & mentre che uiueremo non mai. Perciochе s'egli non è poſſibile puramente diſcernere alcuna coſa col corpo, auiene l'vno de due, ò che a niun modo noi poſſiamo conſeguir la ſcientia, ouero dopo la morte. Concioſia, che allora l'animo ſia da per ſe ſeparato dal corpo; & inprima egli non è coſi. Onde mentre che noi viuiamo, coſi pare, che ci accoſteremo vicini alla ſcientia, ſe quanto meno potremo teniremo commercio col corpo, nè alcuna coſa con quello communicheremo, ſe non quanto che gran neceſſità ci aſtringo, nè della natura di quello ci riempiremo, ma ſchiferemo la ſua contagione, fin che a Dio piaccia di ſcioglierne. Et coſi puri & dalla pazzia del corpo liberati, come ſi conuiene, noi ci troueremo con coſe tali, & per noi ſteſſi conoſceremo ogni coſa pura et ſincera, et queſto è per auentura la uerità. Perciochе egli non è lecito ad una coſa impura toccare vna che ſia pura. Tali coſe io ſtimo, ò Simmia, che ſia neceſſario, che tutti ueramente deſideroſi d'imparare inſieme ragionino, & habbiano in opinione. Non ti pare ch'egli ſia coſi? Piu di ciaſcun'altra coſa, ò Socrate, dice Simmia. Se adunque, dice Socrate, queſte coſe ſon vere, ò amico, vi è vna gran ſperanza per colui, che v à colà, per doue io al preſente mi parto, di douer quiui, ſe mai altroue, a baſtan-

bastãza esser fatto partecipe di quello, per la cui cagio ne noi tanta fatica habbiam presa nella uita presente. La onde questa partita che al presente mi è imposta, io con buona speranza riceuo, & simigliantemente ciascun'altro, che habbia pensato d'hauersi preparata la mente, come purificata. Cosi è affatto, dice Simmia. Non stà adunque la purificatione, disse, in questo, che già buona pezza noi diceuamo, cioè, nel separare quanto piu possiamo l'anima dal corpo? & nell'auezzare quella da per se, & da per tutto dal corpo in se raccogliersi, per habitare quanto è possibile seco stessa, & nel tempo presente, & nel futuro, sola da per se sciolta dal corpo, come da certi legami. Cosi è veramente, disse. Non si chiama adunque questa la morte, vno scioglimẽto & separatione dell'anima dal corpo? Cosi è affatto. Ora di separare essa anima, come noi dicemo, si studiano in ogni tempo, & grandemente quei soli che dirittamente si stan filosofando. Et questo è l'essercitio de' filosofi, sciogliere & separare l'anima dal corpo, non è egli cosi? Cosi pare che sia, dice Simmia. La onde, si come da principio io diceua, sarebbe cosa ridicola, se quell'huomo che nella vita cosi se medesimo ha disposto, che viuendo sia stato tanto vicino alla morte, soprauegnendo dapoi quella, perciò si turbasse. Non sarebbe egli cosa ridicola? Come nò, dice Simmia. Veramente adunque, dice, ò Simmia, i ueri filosofi stannosi essercitando nella morte, & meno di tutti gli huomini si spauentano per quella. Et da ciò lo considererai. Percioche ha-

Marsilio manca.

Marsilio erra.

μελέτημα.

μελετῶσι.

uendo

uendo essi veramente per tutto in dispreggio il corpo, & desiderando che l'anima da per se stessa si stia, non sarebbe cosa molto fuor di ragione, se allora quando ciò auiene si spauentassero & grauemente lo sopportassero, & non andassero volentieri in quel luogo, doue peruenendo haueriano speranza di godere quella cosa che in vita amauano, & amauano la sapientia, & liberarsi da quella il cui commercio sdegnauano, & haueuano in dispreggio. Ora si son trouati molti, che hauendo amato & donne, & fanciulli morti, uolontariamente si son disposti di andare all'inferno, tirati da questa speranza, di douer quiui coloro che amauano riuedere, & con quegli conuersare. Et il vero amatore della sapientia acceso grandemente da questa medesima speranza, che non altrimenti sia degnamente per acquistar quella, che con la morte, si sdegnerà di morire, & quinci colà non se n'anderà volentieri? Percioche fa mestieri, ò amico pensare, se egli sia veramente filosofo, che molto vaglia appresso di lui cotale opinione, che non altroue speri di poter conseguire la pura sapientia, che dopo morte nella futura uita. Et se cio così è, non sarebbe cosa molto fuor di ragione, sì come hora io diceua, se un'huomo tale temesse la morte? Per Dio, contra ragione, dice Simmia. Sarà adunque buona congettura, disse, se alcuno tu vederai grauemente sopportare la sopraueg nente morte, che colui non sia filosofo, ma vn certo amatore del corpo, & che questo medesimo sia ancor vago de i denari, & de gli honori; & tale, che ouero l'vna di

queste due cose affettuosamente desideri, oueramente ambedue. Egli è cosi affatto come tu dici, dice Simmia. Adunque dice, ò Simmia, quella che fortezza si nomina, non si conuiene grandemente ad huomini di questa qualità? Grandemente certo. Adunque la temperantia ancora, della quale molti dicono essere ufficio, non soggiacere alle libidini, ma quelle disprezzare, & serbare modestia, non si conuiene a coloro soli, iquali hanno grandemente in dispreggio il corpo, & si uiuono nella filosofia? Egli è necessario. Conciosia, che se tu uorrai considerare la fortezza, et la temperāza de glialtri, ti parerà che sia disconueneuole. Per qual ragione, ò Socrate? Tu sai ueramēte, che tutti gli altri stimano, che la morte sia il maggiore di tutti i mali. Cosi è ueramente. Adunque coloro, che infra quegli sono forti, per tema di maggior mali non sostengono la morte, quando la sostengono? Cosi è. Adunq; temēdo, et col timore tutti sono forti, fuor che i filosofi, benche paia discōueneuole, che alcuno col timore, ò con la paura sia forte. Egli è cosi ueramente, dice Simmia. Ma che? coloro che infra di quegli sono detti moderati, dice, nō sono essi nel medesimo modo disposti, cioè, che sono d'una certa intēperanza tēperati? quantunque ciò noi dichiamo essere impossibile, nondimeno a quegli auiene un certo affetto a questo simigliante intorno a cotesta loro sciocca tēperanza. Percioche temendo di non mancare daglialtri piaceri, & quegli desiderādo, daglialtri si astengono, essendo superati da glialtri, quātunque chiammo essi intēperanza, l'esser superato

da

da i piaceri. nondimeno a loro auiene, che essendo uin ti da i piaceri, superino de glialtri piaceri. Et questa cosa è simile a quella che hora si diceua, cioè, in un certo modo, per la intemperanza diuenir temperati. Simile ueramente, dice Simmia. Si ha, ò beato Simmia, da auuertire, dice, che questa non sia la diritta via alla uirtù, cioè, a tramutare a guisa de i denari, i piaceri co i piaceri, & i dolori co i dolori, & il timo re col timore, & la cosa maggiore con la minore, ma quel sia solo il buon denaio, per cagione del quale tutte queste cose bisogni tramutare, & vendere, cioè, la sapientia, & la prudentia, per laquale, & con laqua le tutte le cose comperate, & vendute veramente, sia & la fortezza, & la temperanza, & la giustitia, & in somma la uera uirtù con la sapientia, ouer prudentia, & aggiungendosi & rimouendosi i piaceri, & i timori, & tutti glialtri tali affetti. Ma se queste co se separate dalla sapientia infra di loro scambieuolmē te si tramutano, una certa adombratione sia cotal uir tù, & ueramente seruile, che niente di sano, niente di uero in se ritiene, & la uerità ueramente sia una cer ta purificatione di tutte queste cose, & la temperanza, & la giustitia, & la fortezza, & essa sapientia sia vna certa purificatione. La onde coloro, che a noi hanno constituiti questi misterij, non pare che sieno da sprezzare, ma in uero già molto tempo occultamente ammonirci, che colui, ilquale non purgato, nè consecrato anderà a gli inferi, si giacerà nel fango, & quegli che purgato & consecrato colà peruenirà, habiterà

ἀτέλε-
στ@.

biterà con gli Iddij. Conciosia, che come si dice, ui sono intorno a questi misterij molti Tirsigeri, ma pochi Bacchi. Questi sono, secondo l'opinion mia, non altri che coloro, i quali dirittamente han filosofato, nel numero de' quali con ogni studio io mi sono sforzato in tutta la uita di essere, & non inferiore. Et se io hauerò hauuto buon desiderio, & haurò fatto alcun profitto, quando noi colà perueniremo, certo lo saperemo, se Iddio uorrà poco da poi, come a me pare. Questa è adunque la mia escusatione, ò Simmia, & ò Cebete, perche io lasci uoi, & coloro, che quì sono Signori, & che con buona ragione ciò non sostenga con molestia, ouer mi turbi. Conciosia, che io speri colà ancora douer ritrouare non meno che quà buoni Signori & amici. Ma molti sono, che ciò non credono. Se adunque la mia difesa ha voi maggiormente persuasi che i giudici Ateniesi, la cosa và bene. Hauendo Socrate dette queste cose, rispondendo Cebete, così disse. Le altre cose ueramente ò Socrate mi pare, che sian ben dette. Ma quanto all'anima s'appartiene, stanno gli huomini in gran dubbio, che poi che quella sia separata dal corpo, non sia piu oltre in alcun loco, ma che in quell'istesso giorno, nel quale l'huomo si muore, ella ancora si corrompa & muoia, & che subito separata dal corpo si dissolua, & à guisa di uento esalando, ò come fumo, si disperda & si dilegui, & che affatto nulla piu oltre sia, nè in loco alcuno. Percioche se quella in alcun loco fosse in se stessa raccolta, & da questi mali, i quali tu hora narraui liberata,

ui sarebbe una grande & buona speranza o Socrate, che uere fossero le cose che tu dici. Ma a ciò perauentura fa mestieri di non picciola consolatione & fede, che si creda che resti l'anima doppo la morte dell'huomo, & ch'ella habbia qualche forza & prudentia. Tu dì il vero, ò Cebete, disse Socrate. Ma che habbiam noi a fare? Vuoi tu che di queste cose noi ragioniamo insieme, s'egli sia ragioneuole, che la cosa stia così, ouero nò? Io certo volentieri, disse Cebete, intenderei, che opinione hai di queste cose. Io non penso che alcuno, disse, che tali cose vdisse, quantunque egli fosse Comico, direbbe, ch'io dico ciancie, & ch'io parlo di cose impertinenti. Se adunque ti pare, & fa mestieri di considerare, consideriamo ciò in questo modo, ciò è, se appresso gli inferi sieno l'anime de gli huomini morti, ouer.imente nò. Adunque si ritroua vn certo antico sermone, ch'è questo, di cui noi ci ricordiamo, che vanno colà le anime de' defonti, & che da capo di quà ritornano, & si fanno de' morti. Et se questo è vero, che de i morti da capo si facciano i viui, quiui sariano le anime nostre. Conciosia, che da capo non si fariano, se altroue non fossero. Et questa è vna buona cõgettura, che così sia, se veramente questo sia chiaro, che i viui altronde non si facciano, che de i morti. Et se ciò non sia, farà di mestieri di altra ragione. Così è affatto, disse Cebete. Et questo non lo considerare solo, disse, ne gli huomini, se tu uuoi piu facilmente intenderlo, ma in tutti gli animali, & nelle piante, & in somma per dirlo, in tutte le cose che si generano. In queste tutte di

Marsilio varia.

co,cõsideriamo,se tutte le cose in tal modo si fanno, ò è altronde, che dalle contrarie le cose contrarie, à quelle che vna tal cosa auenga,si come il bello al brutto in vn certo modo è contrario, e'l giusto all'ingiusto, & infinite altre cose di tal modo vediamo. Consideriamo adunque s'egli sia necessario a quelle cose a cui alcuna sia cõtraria,che in niun modo altronde far si possano,che dal suo contrario. Si come quando alcuna cosa diuien maggiore, ch'egli sia necessario da quella che prima era minore, dapoi farsi maggiore? Cosi è, disse Cebete. Adunque & se alcuna cosa sia minore, da quella che prima era maggiore, dapoi sarà fatta minore? Cosi è, disse Cebete. Et ancora da vna più robusta vna più debole, et da vna più tarda vna più veloce? Cosi è. Che adunque? Se alcuna cosa diuenti peggiore, non diuenterà ella da vna migliore? Et se piu giusta, da una più ingiusta? Come nò? Adunque noi in tutte le cose habbiamo ciò per constante, che tutte cosi si fanno,cioè le contrarie dalle contrarie.Cosi è affatto,disse Cebete. Ora che, disse da capo, Vi è alcuna cosa tale in quelle come mezana infra dui contrarij? cio è due generationi infrà di quelle, ouero progressi dall'vno veramente nell'altro, & dall'altro scambieuolmente nell'altro? Percioche infra la cosa maggiore & la minore s'interpone per mezano l'accrescimento e'l diminuìmento,& cosi noi dichiamo,l'vna crescere,& l'altra diminuire.Cosi è,disse Cebete.Non stãno adunque simigliantemente insieme il separarsi e'l confondersi, il raffredarsi e'l riscaldarsi, et tutte le cose al medesimo modo?

mente manifesta? Conciosia, che il morire egli è manifesto, non è cosi? Cosi è, disse. Che farem noi adunque? Non renderemo noi scambieuolmente la generatione a questa contraria, ma solo in questa cosa diremo la natura essere mancheuole? ò pur egli è necessario rendere a quello che è il morire vna certa contraria generatione? Bisogna al tutto, disse. Et qual sia questa? Ritornare in uita. Se adunque il ritornar uiuo è uno certo progresso, non sarebbe questo da i morti a i uiui? Cosi è certamente. Siamo adunque fra noi concordi con tal ragione, che i uiui si facciano de' morti niente meno che i morti de' uiui. Et stando questo cosi, quinci hauersi una assai buona congettura, che le anime de' morti di necessità sieno in qualche loco, donde da capo ritornino. A me pare, disse, ò Socrate, che dalle cose, che sono state concesse, questo seguiti di necessità. Auuerti adunque, disse, ò Cebete che non fuori di proposito noi queste cose, come io stimo habbiam concesse. Percioche se continuamente le cose di una nell'altra scãbieuolmente non ritornassero a generarsi, quasi per un certo circolo ritornãdo, ma che ui fosse una certa diretta generatione solamente d'una cosa nel suo opposito, & che da capo non si riuolgessero nell'altra, & facessero ritorno, sappi, che tutte le cose finalmente uegnendo a fine, riceueriano una medesima figura et passione, & di farsi resterebbono. In che modo dici tu questo, disse Cebete? Egli non è malageuole da intendere, disse, quel ch'io parlo. Conciosia, che non altrimenti che s'egli si cadesse nel sonno, &

 che

che da quello mai non si ritornasse a vegghiare, tu sai che hauendo tutte le cose fine, quelle diuerebbero a tale, che l'Endimione si dimostrerebbe vna certa fauola ridicola, nè in loco alcuno apparirebbe, sostenendo ancora tutte le altre cose la medesima passione, di dormire. Ancora, se tutte le cose si confondessero, & non mai si separassero, subito auuerria l'opinione di Anassagora, cioè che tutte le cose fossero insieme. Per la stessa ragione, ò amico Cebete, se tutte le cose, che di uita participano si muoiano, & poi che saranno morte, restino in cotal forma morte, & da capo uiue non ritornino, nõ è egli affatto necessario, che tutte le cose sien morte, & niente piu uiuere? Conciosia, che se d'altre cose le cose uiuenti si facessero, & che dapoi perissero, che uieterebbe, che tutte le cose non si consumassero per morte? Niente affatto, ò Socrate, disse Cebete, ma parmi che tu in tutto dichi la uerità. E ueramente ò Cebete, disse, sopra tutto cosi, come a me pare, & noi non habbiam confessate quasi ingannati queste istesse cose, ma ui è per il uero, il ritornare in uita, & de' morti si fanno i uiuenti, et ui restano le anime de' morti. Et le buone anime hanno meglio, & le ree, peggio. Ancora discorrendo noi, secondo quello, ò Socrate, disse Cebete, che tu sei solito spesse fiate a dire, se pur' egli è uero, che il saper nostro niente altro è che rimembranza, & secondo questo io dico, ch'egli è necessario che noi nel passato tempo inprima habbiamo apprese quelle cose, delle quali hora ci ricordiamo. Et ciò sarebbe stato impossibile, se in alcun loco

non fosse stata l'anima nostra, prima ch'ella uenisse in questa specie umana. Là onde & per questa ragione pare che l'anima sia vna certa cosa immortale. Ma quali dimostrationi di questa cosa, dice Simmia, hai tu ò Cebete? Commemora quelle a noi. Conciosia ch'io al presente non le habbia molto à memoria. Vi è disse Cebete, una bellissima ragione, che gli huomini interrogati, se alcuno a quelli dirittamente dimandi, essi tutte le cose rispondono in quel modo che sono. Et per certo ciò non mai fare potriano, se in quelli non fosse la scientia, & la diritta ragione. Oltre di ciò, se alcuno uolgerà quelli alle figure geometriche et descrittioni, ouero a cose simiglianti, quiui manifestamente ritrouerà, che la cosa stà cosi. Et se questa ragione, ò Simmia, dice Socrate, nõ ti sodisfa, uedi, se il medesimo a te pare che a noi, cosi considerando. Conciosia, che tu non creda, che quella che dottrina è chiamata, pssa essere rimembranza. Io non mi diffido, disse Simmia. Nondimeno, disse, questo mi fa bisogno di sapere, di cui noi parliamo, cioè la rimembrãza. Et quasi dalle cose che Cebete ha incominciato a dire, già mi ricordo, & credo. Nondimeno da te ancora, ò Socrate, cõ qual ragione tu hora t'ingegnaui ciò di prouare, molto uolõtieri udirei. Cõ questa ragione, disse Socrate, noi in un certo modo confessiamo, se altri d'alcuna cosa si ricordi, che fa bisogno che quegli imprima a qualche tẽpo l'habbia saputa. Cosi è disse Simmia. Non cõfessiamo adunque noi questo, disse, che quãdo la scientia uiene in questo modo, quella sia rimẽbrãza? Et io dico in questo modo:

secondo tutte queste cose, che la rimembranza proceda, parte da cose simili, & parte da dissimili. Auiene. Ma qualunque volta che alcuno delle simili si ricorda, non è egli necessario, che questi intenda appresso, se quella cosa manca, secondo la simiglianza, ouer nò, da quella, laquale gli è tornata a memoria. Egli è necessario. Ora vedi, se queste cose stiano così. Noi dicemo alcuna cosa esser vguale? non dico il legno al legno, nè la pietra alla pietra, nè alcun'altra cosa tale, ma oltre tutte queste cose alcun'altra vguale, dichiamo noi quella essere alcuna cosa, ò niente? Noi per Gioue lo dichiamo, disse Simmia, & mirabilmente. Sappiamo noi ancora quello, che è vguale? Noi lo sappiamo veramente. Ma donde habbiamo noi di ciò hauuta la scientia? Non ci è venuta da queste cose che hora habbiam dette, cioè, vedendo, ò legni, ò sassi, ouero alcune altre cose vguali, da queste siamo noi venuti a notitia di quello che è diuerso da queste? Non ti pare ch'egli sia diuerso? Ma considera ancora in questo modo. I sassi, ouero i legni vguali, mentre che sono i medesimi, non ci paiono alcuna uolta vguali, & alcuna uolta disuguali? Così è. Ora che dici, possono gli vguali parerti disuguali? ouero la ugualità disaguaglianza? Non mai, ò Socrate. Adunque non sono il medesimo queste cose vguali, & la istessa ugualità. In niun modo mi paiono essere il medesimo, ò Socrate. Nondimeno da queste cose vguali che sono diuerse dalla stessa ugualità, tu hai conosciuta et compresa la scientia di quella. Tu dici cose verissime.

Et sia questa simile a queste, ouer dissimile? Cosi è. Conciosia, che questo nulla importi, percioche in quanto riguardando vn'altra cosa, da cotal riguardo tu ne intendi vn'altra, sia questa ò dissimile, ouer simile, egli è necessario quinci farsi la rimembranza. Cosi è certamente. Ora che dici tu a questo? Siamo noi peraventura in tal modo disposti intorno alle cose vguali, che noi hora diceuamo, cioè, legni, sassi, & altre cose? Pare adunque a noi, che queste cose siano cosi vguali, com'è la stessa vgualità? ouer piu tosto alcuna cosa mancare, onde sien meno tali quale è la stessa vgualità, ouer niente? Molto certamente vi manca. Non confessiamo adunque quando alcuno vna cosa riguardando, consideri ch'egli desidera, che quel che al presente uede, sia tale quale alcun'altra cosa di quelle, che sono, nondimeno ch'egli manca, & che non può essere talmente uguale, quale è quell'altro, ma che è inferiore, ch'egli è necessario, che colui che ha tal notitia innanzi habbia conosciuto quella cosa, a cui egli dice, che questa sia in un certo modo simile, ma trouarsi alquanto inferiore? Egli è necessario. Or che adunque? auiene perauentura vna tal cosa a noi, ouer nò, intorno a queste cose vguali & essa vgualità? Cosi in tutto. E' dunque necessario, che noi innanzi quel tempo habbiamo la scientia hauuta di essa vgualità, nel quale primieramente le cose uguali veggendo, habbiam conosciuto che tutte queste cose desiderano diuenir tali, quale è la istessa vgualità, nondimeno discostarsi dalla perfettione di quella. Cosi è. Ma noi

confessiamo ancor questo, che non altronde habbiam ciò conosciuto, nè potuto conoscere, che dal vedere, ò dal toccare, ouero da alcun'altro sentimento. Conciosia, che simigliantemente di tutte queste cose io giudico. Stanno al medesimo modo, ò Socrate, con quello che si tratta di dimostrare. Ma da i sensi ueramente fa mestieri d'intendere, che tutte le cose, che sono soggette a' sensi, desiderano quello che è vguale, benche quello non conseguiscano, ò pur noi dicemo in altro modo? Non altrimeuti. perciochè innanzi che noi cominciassimo a uedere, ouer udire, & vsare de glialtri sensi, fu bisogno, che noi possedessimo la scientia di essa vgualità, cioè, quello ch'el la sia, se queste cose uguali, che soggiacciono a i sensi, siano sì fattamente per riferire a quella, che noi possiam giudicare che tutte queste cose desiderano ueramente diuenir tali, quale quella si troua, nondimeno riuscir inferiori. Di necessità, dice Simmia, dalle predette cose ciò segue, ò Socrate. Adunque, disse, subito che siam nati, non habbiam noi veduto, & vdito, & gli altri sentimenti essercitati? Così è. Onde fu bisogno, sì come habbiam detto, innanzi queste cose che noi habbiamo hauuto la scientia della ugualità. Così fu dibisogno. Per laqual cosa, sì come appare, fa mestieri che innanzi il nascer nostro quella habbiamo compresa. Così pare. Adunque se quella riceuendo innanzi il nascimento, quella già hauendo, siam nati, non habbiam noi saputo ancora innanzi il nascimento, & subito

Percioche, ò che noi siam nati di scientia dotati, & che tutti per tutta la uita sappiamo, oueramente che coloro iquali noi nell'auenire chiamiamo imparare, altro solamente non fanno che ricordarsi, & cosi la dottrina è rimembranza. Cosi in tutto stà la cosa, ò Socrate. Adunque quale elettione fai tu, ò Simmia, ouero che noi siam nati con la scientia, ò che ci ricordiamo dipoi di quelle cose di cui in prima habbiamo hauuta scientia? Io dubito, ò Socrate al presente quale elettione fare. Ora che hai tu da eleggere, & che ti pare di questo? L'huomo che sà può rendere ragione delle cose ch'egli sà, oueramente nò? Egli è necessario, disse, o Socrate, ch'egli possa. Parti perauentura che tutti possano render ragione delle cose che hora trattauamo? Io lo desidererei, disse Simmia, ma io temo molto più, che domani non sia quì alcun'huomo, che sia degnamente bastante a far questo. Adunque non pensi tu ò Simmia, che tutti sappiano questo? In niun modo. Si ricordano adunque quelle cose, che altre uolte haueuano imparate. Egli è necessario. Ora quando han riceuuto l'anime nostre la scientia? Non già poi che noi huomini siamo nati. Non certamente. Adunque da prima? Cosi è. Erano adunque, ò Simmia, le anime ancora innanzi, che elle uenissero nella specie humana, separate da corpi, & haueuano intendimento. Se perauentura, ò Socrate, mentre che noi nasceuamo non habbiam riceuute queste scientie. Conciosia, che ci resta ancora questo tempo. Or cosi sia, ò amico, ma in quale altro tempo habbiam noi quelle

perdute?

perdute? Perciochè già noi non nasciamo hauendo quelle, come poco fa confessauamo. Oueramente nel medesimo tempo le habbiam perdute, nelquale noi le riceuemmo? ò pur tu puoi produrci un'altro tempo? In niun modo, ò Socrate, ma io non m'era accorto che niente diceua. Stà adunque perauentura, ò Simmia, la cosa in questo modo? Se però vi sono quelle cose, lequali ogni giorno noi andiamo diuolgando, cioè, vn certo bello, & vn bene, & ogni essentia di tal maniera, alla quale noi riducemo tutte le cose comprese da i sensi, laquale in prima era nostra, & come nostra essentia cercandola, l'habbiam ritrouata, & queste cose allo essempio di quella noi andiamo assimigliando, egli è necessario, sì come queste cose sono, che così sia ancora l'anima nostra, prima che noi nascessimo. Et se queste cose non sono, indarno cotal ragione si sarebbe trattata. Non è egli adunque così, & è ugualmente necessario che queste cose sieno, & che le nostre anime sien state innanzi che nascessimo, & che se quelle cose non sono, nè queste ancora sono? Marauigliosamente ò Socrate, disse Simmia, mi pare che ui sia la istessa necessità, et bellissimamẽte quà la ragione ci conduce, che noi simigliantemente confessiamo, che così l'anima nostra, come la sua essentia che tu hora diceui sia stata innanzi che nascessimo. Perciochè io non ho appresso di me cosa così certa, come questa, che tutte queste cose sieno, & certo grandemente, cioè il bello, & il bene, & tutte le altre cose che tu

Marsilio manca.

hora

hora diceui, & quanto a me s'appartiene, egli è stato a bastanza dimostrato. Ora che pare a Cebete, disse Socrate? Conciosia, che bisogna persuaderlo ancora lui. Io penso ch'egli sia a bastanza persuaso, disse Simmia, benche egli sia il piu ostinato di tutti, & tardissimo a credere. Nondimeno io penso che a bastanza gli sia stato prouato, che innanzi che noi nascessimo sia stata l'anima nostra. Ma, se doppo la nostra morte ancora habbia da essere, nè a me stesso ancora, ò Socrate, par che fin'hora sia stato dimostro. Ma vi resta ancora al presente quel dubbio di molti, ilquale hauea prodotto Cebete, cioè, che insieme con la morte dell'huomo non si disperda l'anima, & che questo sia il fine dell'essere di quella. Percioche qual cosa vieta, che quella veramente si faccia, & che altronde sia stata constituita, & che sia ancora stata prima che ella peruenisse nel corpo humano, ma poi che da quello sia partita & liberata, allora quella ancora si muoia & si corrompa? Tu parli bene, ò Simmia, disse Cebete, perciòche egli pare che si sia prouato quasi il mezo di quello che fa mestieri, cioè, che innanzi che noi nascessimo, sia stata l'anima nostra. Et che faccia mestieri dimostrare ancora questo, se poi che noi saremo morti non meno habbia quella da essere, ch'ella sia stata innanzi che noi nascessimo, se pur la dimostratione deue hauere il suo fine. Questo veramente è stato dimostrato, disse Socrate, ò Simmia, & ò Cebete ancora al presente, pur

che

andar inuestigando vn medico tale, non risparmiando denari, nè fatiche. Conciosia, che egli non è cosa alcuna, per la quale piu necessariamente habbiate a spendere i danari. Et fa ancora mestieri di andar cercando infra di uoi stessi. Perciochè non trouerete perauentura facilmente chi meglio ciò possa fare che uoi. Queste cose certamente si faranno, disse Cebete: ma ritorniamo hoggimai, s'egli ti piace la donde ci siam partiti. A me veramente piace, disse: & che cosa ce lo uieta? Tu dici bene, disse Cebete. Adunque, disse, non dobbiamo a noi stessi una tal cosa dimandare, a cui, & a qual cosa questa passione si conuenga del disperdersi, ouer dissoluersi? Et di cui, & di qual cosa sia da temere, che questo patisca. Et secondo qual parte di quella. Et dapoi considerare di qual natura sia l'anima, & poi da queste cose, rispettò all'anima nostra confidare, ouer temere. Tu parli cose vere, disse. Adunque non si conuiene per natura cotal passione a quella cosa che si compone & che è composta, che in quanto ch'ella è composta, si dissolua? Et se alcuna cosa non sia composta, a questa sola principalmente non auiene alcuna dissolutione? Parmi ueramente che così sia, disse Cebete. Adunque quelle cose, che sempre secondo il medesimo, & ad un'istesso modo si trouano, disse, queste grandemente si conuiene che sieno simplici? Et quelle che altre uolte altrimenti, & non mai secondo il medesimo, che sieno composte? Così certo io penso che sia. Ora ritorniamo, disse, a quelle cose, alle quali nella primiera disputa siam proceduti. Quella essentia la

cui difinitione dimandando & rispondendo noi habbiamo assegnato con questo, ch'ella è, si troua sempre di un'istesso modo, & secondo il medesimo, ouer altre fiate altrimenti? cioè, la stessa ugualità, la stessa bellezza, & ciascun'altra cosa ch'è l'istesso Ente. queste cose in alcun tempo qualche mutamento riceuono, ò pur sempre ciascuna di queste, quello che è essendo vniforme, essa per se stessa ad un'istesso modo, & secondo il medesimo si ritroua, nè in alcun tempo, nè in alcun loco, nè ad alcun modo alcun mutamento riceue? Egli è necessario, ò Socrate, che queste cose, disse Cebete, ad vn'istesso modo, & secondo il medesimo sempre si ritrouino. Ma che dirrem noi di molte cose, disse, che similmente son chiamate belle, cioè huomini, caualli, vesti, & di qualunque altre cose tali, che ò belle si nominano, ouer vguali, oueramente di tutte quelle altre che riceuono il medesimo nome con quelle? si ritrouano sempre queste perauentura secondo il medesimo? ouer piu tosto in tutto al contrario di quelle, cioè, che nè esse circa se stesse, nè mai infra di loro, per via di dire, a patto alcuno si trouino secondo il medesimo, & ad vn'istesso modo? Queste cose, ò Socrate, disse Cebete, non stanno mai ad un'istesso modo. Et queste ueramente tu puoi toccare, vedere, & con gli altri sentimenti sentire. Là doue quelle che sempre restano ad vn'istesso modo, non si possono altrimenti comprendere, che col solo discorso della mente, & sono inuisibili tali cose, nè mai si veggono. Tu parli affatto vera-

veramente, disse. Vuoi tu adunque, che noi poniamo due spetie delle cose, l'vna delle visibili, l'altra delle inuisibili? Poniamo, disse. Et quello veramente ch'è inuisibile essere sempre ad vn'istesso modo, & il visibile non sempre secondo il medesimo? Questo ancora poniamo, disse. Or dimmi, è perauentura in noi altro, che quinci il corpo, & quindi l'anima? Niente altro, disse. Adunque a qual specie noi dichiamo essere il corpo piu simile & congiunto? Egli è al tutto chiaro, disse, che al visibile. Ma che dici tu dell'anima? E' ella cosa visibile, ouero inuisibile? Non agli huomini certamente, ò Socrate, disse. Ma parlauamo noi solamente di quelle cose, che dalla natura de gli huomini si possono uedere, ò non vedere. ò pur trattauamo di quelle, che s'appartengono ad un'altra natura? Di quelle solamente, che all'umana s'appartengono. Adunque che diceuamo noi dell'anima? ch'ella era uisibile, ò non uisibile? Non uisibile. Adunque inuisibile. Così è. L'anima adunque è piu simile alla specie inuisibile, che il corpo, & il corpo alla uisibile. Questo è al tutto necessario, ò Socrate. Non habbiamo noi di sopra detto ancora questo? Che l'anima quando alla consideratione d'alcuna cosa si toglie per compagno il corpo, ò per lo uedere, ò per l'udire, ouer per alcun'altro sentimento, conciosia, che questo sia considerare per il corpo, ciò operandosi per il senso, allora certamente è tirata dal corpo a quelle cose che mai non sono ad un'istesso modo, & così essa uà

Marsilio manca.

errando, & si perturba, & quasi ebbra uacilla, come quella che cose tali ha toccate. Cosi è. Ma qualunque uolta l'anima per se stessa considera, colà peruiene a quel che è puro, sempiterno, immortale, & che sempre sta ad un'istesso modo, & come di quello per natura congiunta, sempre a quello s'accosta, ciascuna uolta che l'anima ritornerà in se stessa, & che ad essa sia lecito, & si rimanga dall'errore, & intorno a quelle cose sempre secondo il medesimo et ad un'istesso modo si ritroua, come quella che tali cose habbia toccate. Et cotale suo affetto sapientia, ouer prudentia si nomina. Molto bene, disse, & affatto ueramente tu parli ò Socrate. Adunque a qual specie ti pare, & dalle cose di sopra dette, & da quelle, che hora dicemo, che l'anima sia piu simile et congiũta? Io stimo ueramente ò Socrate, disse, che ciascuno per indocile ch'egli sia & ostinato da cotal discorso sia per concedere, che l'anima & per tutto & in ogni cosa, sia piu simile à quello che sempre si troua ad vn'istesso modo, che all'opposito. Ma che dici del corpo? All'altra specie. Considera appresso in questo modo, che mentre che nel medesimo sono l'anima e'l corpo, a questo ueramẽte la natura comanda seruire, & essere soggetto, & a questa esser superiore & signoreggiare. Secondo queste cose qual ti pare che sia simile al diuino, & quale al mortale? Non pensi tu che'l diuino ueramente sia per natura tale, ch'egli signoreggi & sia il capo, & il mortale ch'egli stia soggetto & serua? Cosi mi pare. Adunque a qual di questi è l'anima simigliante? Egli

è chia-

è chiaro, ò Socrate, che l'anima è simile al diuino, e'l corpo al mortale. Considera adunque, disse, ò Cebete, se da tutte le cose dette queste ci auengano, cioè che al diuino, & immortale, & intelligibile, & uniforme, & indissolubile, & che sempre sta ad un'istesso modo & secondo il medesimo, l'anima sia simigliantissima, & che all'umano & mortale, & non intelligibile, & multiforme, & dissolubile, & che mai non si troua in se stesso ad un'istesso modo, il corpo sia simigliantisimo. Possiamo noi ò amico Cebete oltre à queste cose dire altro, ch'egli non sia cosi? Noi non possiamo. Che adunque? stando cosi queste cose, non si conuiene egli al corpo che in breue si disciolga? Et all'anima, che affatto ella sia indissolubile, ouero alcuna cosa che sia prossima a questa? Perche nò? Tu vedi adunque, disse, poi che l'huomo sia morto, il corpo di quello visibile, & in loco uisibile posto, che noi chiamiamo cadauero, al quale si conuiene il disciogliersi, & il cadere, & il dileguarsi, che subitamente alcuna di queste cose non patisce, ma soprasta qualche volta vn'assai lungo tempo, se auuerrà che alcuno esca di vita, hauendo il corpo gratiosamente disposto, & in certo tempo. Conciosia, che morendo il corpo, & quello con alcune cose acconciando, per conseruarlo, nella maniera che costumano di fare in Egitto, quello si conserua quasi intiero per un certo tempo incredibile. Et auenga che ancora si putrefaccia, nondimeno alcune parti del corpo, cioè le ossa, & i nerui, & tutte queste cose simili, per uia di dire, con

διαπνεῖσθαι

Marsilio manca.

seruano immortali. Non è così? Così è. Et l'anima che è vna certa cosa inuisibile, trapassando ad un certo altro luogo simile eccellente, & puro, & inuisibile, a noi occulto, veramente al buono & saggio Iddio, doue se piacerà a Dio, fra breue spatio ha ancora da andare l'animo mio, questa tale anima, dico, & di tal natura dotata, tosto che sia liberata dal corpo, si disperderà & si morirà, come molti pensano? Egli è molto lontano, ò amico Cebete & Simmia, ma di gran lunga piu tosto la cosa sta così, che se quella veramente pur si dipartirà, niente dal corpo seco portando, come quella che niente con esso nella vita volontariamente habbia communicato, ma sempre quello habbia fuggito, raccogliendosi in se stessa, come se questo sempre habbia pensato, il che niente altro è che drittamente filosofare, & veramente con ageuolezza pensare alla morte. Non è questo l'essercitio della morte? Così è in tutto. Essendo adunque così disposta l'anima, quando si parte, non ua ella ad alcuna cosa diuina a se simigliante? diuina, & immortale, & saggia? doue quando sia peruenuta, auiene a quella d'esser felice, dall'errore dell'ignorantia, da i timori, & da i duri amori, & da gli altri mali vmani liberata? Et sì come dir si suole delle cose consecrate, veramente il rimanente del tempo mena la vita congli Iddij. Habbiamo noi così da dire ò Cebete, ouer altrimenti? Così per Dio, disse Cebete. Ma se macchiata & impura si diparta dal corpo, come quella che hauendo

uendo sempre abbracciato il corpo, quello habbia sempre riuerito & amato, & da' piaceri & libidini di quello, come da certi venefici sia stata allettata, & si fattamente presa, che niente altro ella tenga per vero, se non quello che è corporale, & che toccare & vedere si possa, & che mangi, & beua, & che nelle cose veneree si adoperi, ma che quello ch'è agli occhi occulto & inuisibile, nondimeno intelligibile, & con la filosofia da esser compreso, sia consueta hauere in odio, di temere & di fuggire, pensi tu, che quest'anima in tal modo disposta possa da per se pura liberarsi? In niun modo, disse. Ma si come io penso macchiata & imbrattata dalla contagione corporale, la quale la consuetudine & il conuersare col corpo, per la continua dimestichezza & per la molta cura di quello fece quasi con essa innestare? Così noi crediamo. Ma bisogna credere ò amico ch'egli sia ponderoso, & graue, & terreno, & visibile, quello che cotale anima seco tira, & però da quello è aggrauata, & è da capo tirata al luogo visibile, per paura dell'inuisibile, & del l'occulto; & si come vien detto si riuolge intorno à cimiteri & sepolcri, intorno i quali gia apparuero alcuni ombrosi fantasmi delle anime, secondo quei simolacri che tali anime ci porgono, lequali non pure si sono disciolte dal corpo, ma participando alcuna cosa del visibile, da che vedere si possono. Egli è verisimile ò Socrate. Egli è nondimeno verisimile ò Cebete, che queste non

sieno le anime de' buoni, ma de' rei, le quali intorno a questi sono sforzate di andare errando, portando la pena della loro primiera & mala vita. La onde fino a tanto esse vanno errando, quanto accompagnandole la vaghezza della natura corporale, da capo si riuestano del corpo. Ma si uestono, com'è verisimile, di costumi tali, quali nella lor vita hanno contratti. Et quali costumi dici tu ò Socrate? Di tal maniera, cioè coloro che datisi al ventre per dapocagine & lasciuia hanno menata la lor vita, & che niente di ritegno, ò di vergogna hanno hauuto, egli è conueneuole, che si sieno vestiti del lignaggio de gli asini, ò de' simili animali. Non pensi tu che così sia? Tu parli assai verisimilmente. Et quelli che hanno seguito le ingiurie, le tirannidi, & le rapine piu de gli altri, noi diremo che trapassino ne i lignaggi de i lupi, sparuieri, & de' nibbij: habbiamo noi da dire che altroue queste passino? Così certamente noi dobbiam dire, disse Cebete. Simigliantemente adunque ne gli altri. Conciosia, che trapassino in quei lignaggi, a i quali hanno contratti costumi simili nella uita. Questo è manifesto. Non sono adūque di questi felicissimi, & in bonissimo luogo trapassano coloro che hanno essercitato la popolare et ciuile uirtù, la quale chiamano temperātia et giustitia, senza la filosofia & la mēte, ma dal costume, et dall'essercitio acquistata? In qual modo sono questi felicissimi? Percioche egli è conueneuole, che costoro da capo trapassino in vn certo tale lignaggio ciuile & domestico, ouer mansueto,

come

come sarebbe di api, di vespe, ouer di formiche, & dapoi da capo nel medesimo lignaggio umano, & da quelli diuenire modesti huomini. Cosi si conuiene. Ma al lignaggio de gli Iddij non è lecito di peruenire ad al cuno, fuor che a coloro, che desiderosi d'imparare han no filosofato, & in tutto puri si sono dipartiti. Onde per cagione di queste cose, ò amico Simmia & Cebete, quelli che ueramente sono filosofi, si astengono da tutti gli appetiti del corpo, & cosi perseuerano, & a quelli non mai si danno, nè temono la rouina della famiglia, nè la pouertà, come fanno molti amatori de' denari, nè appresso il dispreggio & l'ignominia, come coloro che desiderano i magistrati & gli honori, & poi si astengono da quelli. Egli non si conuerrebbe ò Socrate, disse Cebete. Non per Dio. Adunque coloro che hanno qualche cura dell'animo loro, & che non viuono simulando i corpi, tutti questi disprezzando, non caminano per la via di costoro, che noi detto habbiamo, come quelli che non sanno doue si vadano. ma stimando essi non douere far cose contrarie alla filosofia, nè allo scioglimento & purificatione di quella, la seguitano per quella via, per laquale essa li conduce. In che modo ò Socrate? Io lo dirò disse. Certamente conoscono gli huomini desiderosi della scientia, che la filosofia riceue veramente la loro anima legata nel corpo, & impiegata, & per quello come per certa prigione sforzata a considerare le cose, & cio non facendo per se stessa, quella essere affatto inuolta in ogni ignorantia. Conoscono, oltre di ciò, come la filosofia

ſofia vegga quanto aſtutamente il legame corporale aſtringa l'anima; conciosia, che dalla concupiſcenza naſca, che per quella eſſendo legato l'animo, eſſo ſia aiutatore al legare ſe medeſimo; io dico che conoſcono gli huomini della ſcientia deſideroſi, come la filoſofia la loro anima in cotal modo diſpoſta riceuendo, inſtruiſce a poco a poco, & ſi sforza di ſciogliere, dimoſtrando quanto pieno d'inganno de gli occhi, delle orecchie, & de gli altri ſenſi ſia il giudicio, perſuadendo a dipartirſi da quelli, in quanto vna ſomma neceſſità non ci aſtringa ad accoſtaruiſi, & che eſſa ſi ritiri in ſe ſteſſa, & ſi raccolga, & non habbia da credere ad alcun altro fuori che a ſe medeſima, in quanto eſſa per ſe medeſima intenda ciaſcuna coſa di quelle che ſono, eſſere per ſe ſteſſa. Et quello che ella per altre coſe conſideri che ſia in altri diuerſo, niente habbia da ſtimare che vero ſia, & queſto tale veramente eſſere ſenſibile & viſibile, & quello che eſſa per ſe conſideri, eſſere intelligibile & inuiſibile. A queſto ſcioglimento adunque non giudicando l'animo del vero filoſofo di douer contrariare, coſi da i piaceri, da gli appetiti, da i dolori, da i timori, ſecondo le ſue forze s'aſtiene, conſiderando, quando altri grandemente ſi diletti, ò tema, ouer ſi doglia, oueramente deſideri, non tanto male ſoſtenere da queſte coſe, quanto alcuno perauentura eſtimerà, cioè, ſe per gli appetiti qualcheduno s'infermi, ò conſumi i denari, ma quello patire, che di tutti i mali è grandiſſimo, & eſtremo, & nondimeno quello non conſiderare. Or

quale

quale è questo ò Socrate, disse Cebete? Che ogni anima dell'huomo è sforzata insieme di hauer diletto, ò di dolersi grandemente intorno alcuna cosa, & appresso di pensare, che quello intorno a cui questo grandemente patisce, sia manifestissimo & verissimo, essendo questo altrimenti di gran lunga & queste sono principalmente le cose visibili, non è cosi? Cosi è. Adunque in cotale passione non è grauemente legata l'anima dal corpo? In che modo? Percioche ogni piacere & dolore quasi tenendo un chiodo affige l'anima al corpo, & insieme congiunge, & quella rende sì fattamente corporale, ch'ella si stima che vere sieno quelle cose, che il corpo le persuade. Conciosia, che da ciò ch'ella è della medesima opinione col corpo, & delle istesse cose si diletta, è, sì come io penso, sforzata di rendersi del medesimo costume, & della medesima educatione, si che non può mai pura partirsi per peruenire all'altra uita, ma sempre piena della contagione del corpo, ne esce fuori. Onde tosto cade da capo in vn'altro corpo, & come seminata da capo nasce. Da che per tal cagiune si rende priua del commercio della diuina, pura, & vniforme essentia. Tu narri, ò Socrate, disse Cebete, cose uerissime. Adunque per cagione di queste cose, ò Cebete, i giusti amatori della scientia seguono la temperanza, & la fortezza, & non per cagione di quelle cose, che il volgo pensa. Non lo pensi tu? Non io veramente. Non certo. Ma cosi penserebbe l'animo del vero filosofo, nè in alcun modo stimerebbe, che hauendolo la filosofia sciol-

ὁμότροφος.

to, bisognasse ch'egli da capo se stesso desse a i piaceri, & a i dolori, & essendo quello sciolto, ritornasse da capo a legarsi, & cosi fare vn'opera vana, quasi ritessendo vna certa tela di Penelope. Ma piu tosto attendendo alla tranquillità di questi, & seguitando la ragione, & sempre in quella stando, il vero, & il diuino, & il transcendente l'opinione contempla, dal quale nodrito in questo modo pensa di douer viuere fin ch'egli viua, & spera poi che si partirà, trapassando in quello che gli è di natura congionto & tale, liberarsi da gli umani mali. Ora da cotale educatione non accade ch'egli tema, ò Simmia, & Cebete, che quando sia liberato dal corpo, si dilegui, ò si disperda, & che se ne vadi tutta la vita risolta in uento, et niente altro piu ne resti. Hauendo detto Socrate queste cose, fu fatto vn lungo silentio. Et esso Socrate seco riuolgeua, sì come pareua le cose che erano state dette, & molti di noi faceuano il medesimo. Ma Cebete & Simmia alquanto infra di loro ragionarono. Adunque riguardando costoro Socrate, dimandò loro, & disse, Che vi pare delle cose che sono state dette? Desiderate uoi perauentura ancora alcun'altra cosa in queste? Conciosia, che vi restano ancora molti dubbij & obiettioni, se alcuno a bastanza quelle sia per trattare. Se adunque alcun'altra cosa voi andate considerando, io nulla dico. Ma se in quelle che sono state dette voi dubitate, non vi sia graue di parlare & trascorrere; se in qualche parte uoi pensate che meglio dir si possa. Et appresso prédetemi per cõpagno, se voi

stimate di douer meco ciò fare piu cõmodamente. Onde Simmia disse, ma io, ò Socrate, ti cõfesserò il vero. Egli è buona pezza, che ciascuno di noi dubitando, stimola l'altro & comanda d'interrogarti per lo desiderio c'habbiamo di vdire, ma noi temiamo di non esserti troppo importuni, per la presente calamità, addimandandoti. Queste cose vdendo Socrate, piaceuolmente rise, dicendo. Oh quanto egli è difficile, ò Simmia, persuadere a glialtri huomini, che io non stimi questa mia presente fortuna essermi aduersa, quando nè a uoi ancora ciò posso persuadere. Conciosia, che uoi temiate che io al presente non sia piu spiaceuole & tristo, di quello che fui nella mia passata uita. Et sì come egli pare, io mi vi mostro d'essere peggiore de i cigni all'indouinare, iquali poi che si sentono di douere fra breue spatio morire, allora maggiormente & piu dolcemente cantano, di quello che inprima erano soliti, allegrandosi che sono per passare a quel Dio, di cui essi erano serui. Ma gli huomini per lo timore ch'essi hanno della morte, falsamente accusano i cigni, dicendo che quelli piangendo della morte, per dolore mandano fuori il canto. Et non considerano, che non si ritroua alcun'uccello che canti, quando esso ha fame, ouer freddo, oueramente quando sostiene alcun'altro incommodo. Non l'usignuolo, nè la rondine, nè la vpupa, iquali augelli dicono, che per dolore piangendo cantano. Ma a me non pare, che cotali uccelli da dolore cantino, nè i cigni ancora. Anzi perche quelli sono ad Apollo consecrati, sì come io penso, & dotati

della diuinatione, sono de' beni dell'altra uita presaghi, et per ciò piu lietamēte cātano et fanno festa quel giorno, che nel tēpo passato. Onde ancora io ueramēte penso di essere insieme seruo cō i cigni, & consecrato al Dio medesimo, nè dallo stesso Signore hauere il vaticino inferiore che quelli hanno, nè con men pronto & disposto animo di quelli vscire di questa uita. Là onde egli è a uoi lecito per tal cagione di dire et d'addimandare tutto quel che vi piaccia, mentre che gli vndici huomini degli Ateniesi ce lo permettono. Tu parli bene, disse Simmia. Onde io ti spieghero in qual cosa io dubiti, & da capo questo Cebete dirà quello ch'egli non ammette delle sopradette cose. A me ueramente pare ò Socrate, si come perauētura ancora a te, che di queste cose il sapere manifestamēte la uerità nella vita presente, ò egli sia impossibile, oueramente molto malageuole. Onde quello che si dice di queste cose, io giudico ch'egli sia da huomo da poco il non andare essaminando con ogni modo, nè prima restare, che molto bene il tutto considerando alcuno se ne uada con l'animo queto. Perciochè fa mestieri intorno à queste cose l'una delle due fare, ò apprendere, ouer ritrouare in qual modo si stieno, oueramente se queste cose fare non si possano, eleggersi una ottima & sicurissima delle vmane ragioni, dalla quale alcuno à guisa di una naue sia portato, & cosi trapassi le tempeste di questa vita, s'egli non passa con alcun piu fermo carro, ouero con alcuna diuina parola piu sicuramente & con minor pericolo trapassare. Et io al presente

ἀπείκασις.

presente non temerò d'addimandare, poi che tu stesso a ciò ci conforti, acciochè perauentura in alcun tempo io non habbia ad incolpare me stesso, che hora non habbia detto le cose che mi paiono. A me ueramente ò Socrate insieme con questo Cebete considerando i tuoi detti, non paiono che sieno a bastanza confermati. Perauentura disse Socrate tu pensi il uero, ò amico. Ma di in qual parte ti paiono queste cose essere state meno sofficientemente dette. In questa, disse Simmia, cioè che dell'armonia & della lira & delle chorde alcuno potrebbe dire il medesimo, che l'armonia è una certa cosa inuisibile & incorporea, & bella, & diuina, nella lira ben temperata, & che la lira, & le chorde sono corpi, & cose corporali, & composte, & terrestri, & di cosa mortale congiunte. Adunque poi che alcuno ò haurà rotta la lira, ouer tagliate le chorde, potrà colui con la medesima ragione che tu fai prouare, ch'egli sia necessario che ancora ui resti quella armonia, & che non si disperda. Percioche in niun modo potria stare, che la lira ancora restasse, essendo gia rotte le chorde, & le chorde ancora essendo di lignaggio mortale, & che l'armonia, la quale tien della diuina & immortale natura, prima che la mortale perduta fosse. Ma colui dicesse ch'egli è necessario essa armonia essere ancora in alcũ loco, & che inprima i legni & le chorde si putrefacciano, che quella niente patisca. Io stimo ueramẽte ò Socrate, che tu hai auuertito, che noi pensiamo l'anima essere principalmente una cosa tale; cioè che ui sia nel corpo nostro

vna certa intensione & complessione del caldo, del freddo, del secco, & dell'humido, & di altre cose tali, & che la temperanza & la consonantia di queste sia la nostra anima, risultante nel corpo, poi che queste cose sieno insieme fra loro bene & moderatamente temperate. Se l'anima adunque è una certa armonia, ciascuna uolta che la natura di queste cose nel corpo, per cagione dell'infirmità, & di altri mali immoderatamente si rimette, ouer si tira, egli è necessario che l'anima quantunque sia diuinissima subito si muoia, come sogliono le altre consonantie, quelle che nelle uoci, ouer quelle che nelle altre opere de gli artefici si fanno, & che il rimanente di ciascun corpo piu lungamente duri, fino che ò s'abbrucci, ouer si putrefaccia. Considera adunque quello che si ha a rispondere a questa ragione, se alcuno porti opinione, che l'anima sia vn certo temperamento di quelle cose che sono nel corpo, & che in quella che si chiama morte primiera si muoia. Allora Socrate, secondo ch'egli spesse uolte era solito riguardando fisso, & ridendo, disse. Tu ò Simmia parli giustamente. Se adunque alcun di uoi è di me piu facondo, perche non rispondeua egli a queste cose? Conciosia, che non malamente pare che toccata habbia la ragione. Parmi nondimeno innanzi che si risponda a Simmia, che prima s'habbia da ascoltare la obiettione di Cebete ancora, perche con questo interuallo di tempo possiamo deliberare, quello che si ha da dire. Dapoi hauendo queste cose udite, ò noi quelle concederemo, se ci parerà che sieno al uero conformi,

conformi, se non, si hauerà da difendere & da ritenere la ragione di sopra. Per la qual cosa dì ti prego ò Cebete, quello che principalmente ti turbi, onde tu non ci consenti. Io lo dirò, disse Cebete. Perche a me veramente pare che la cosa ritorni a quel medesimo, & si come noi di sopra habbiamo detto, ch'ella sia soggetta alla medesima obiettione. Peroche, che l'anima nostra fosse prima ch'ella scendesse in questa specie vmana, io veramente non retratto & contradico, che bellissimamente non sia stato detto, & se ciò non fosse graue a dire, io affermerei ch'egli si fosse a bastanza dimostrato. Ma che poscia che noi siam morti ancora essa in alcun loco resti, a me non par cosi di douerlo affermare. Nè perciò io concedo a Simmia, che ci oppone l'anima non essere piu forte del corpo, & di piu lunga vita. Conciosia, che a me pare, che l'anima di gran lunga ecceda tutte queste cose. Quì adunque la ragione di sopra a me riuolgendosi, cosi dirà. Ora che dubiti tu piu oltre? Poiche tu vedi, che morto l'huomo, resta ancora quello in lui che era piu debile, perche non ti pare di concedere ch'egli sia necessario, che quello ch'è piu forte & di piu lunga vita, vi resti in questo tempo? Ma auuerti di quanto momento, sia quello ch'io a ciò rispondo. Io ho ancora bisogno d'una certa similitudine, come Simmia. Veramente mi pare che queste cose di quel modo sien dette, come se alcuno dicesse d'un'huomo testore vecchio & morto, cioè che quell'huomo ancora non fosse morto, ma che perauentura sia in

qualche loco, & che di ciò dasse congettura vna ueſta, quale eſſo teſſendo haueſſe vſata, & coſi affermaſſe ch'egli ancora foſſe ſano, & non foſſe morto, & ſe alcuno ciò non credeſſe, foſſe da quello addimandato, ſe il lignaggio dell'huomo foſſe di piu lunga uita, che la ueſta, della quale ogni giorno ſi ſerue alcuno. Et riſpondendo quello, che l'vman lignaggio è piu lungo, allora egli penſaſſe di hauer dimoſtrato, che molto piu l'huomo per tal cagione ſia ſaluo, poi che quello che in lui era piu fragile, non era morto ancora. Ma io non penſo ò Simmia che la coſa ſtia in queſto modo. Onde conſidera tu ancora quello ch'io dica. Veramente ogn'uno intenderebbe, che quegli che queſto dice, dice vna coſa ſciocca. Percioche queſto teſtore che molte ueſti ha conſumate, & molte teſſute, è morto poſteriore di quelle molte, & primiero dell'vltima, ne per tal cagione ſeguita piu che l'huomo ſia piu uile della veſta, & piu debile. La medeſima ſimilitudine io penſo che ſi poſſa fare dell'anima al corpo, & ſe alcuno di queſti due quelle coſe medeſime produceſſe, conueneuolmente mi pare che diceſſe, cioè che l'anima veramēte foſſe di piu lunga uita, et il corpo piu debole, & di men lungo tempo, ma che diceſſe, che ciaſcuno degli animi conſumi molti corpi, principalmente ſe uiuano molti anni. Conciosia, che ſe il corpo ſtià in un certo fluſſo, & uiuendo ancora l'huomo ſi diſſolua, & l'anima uada di continuo riteſſendo quello che ſi conſuma, egli ſarà neceſſario, quando ſarà morta l'anima, che allora eſſa habbia l'ultima ueſta, & che ſi

muoia di questa sola primiera. Ma quando sia morta l'anima, allora dimostrare il corpo la debolezza della sua natura, tosto putrefacendosi & dileguandosi. Onde con questa ragione noi non possiamo ancora confidarci, che allora etiandio poi che siam morti, resti l'anima nostra in qualche loco. Percioche se alcuno concedesse ad vno che dicesse ancora di piu di quello che tu dici, cioè che non solo innanzi il nostro nasemento sia stata l'anima, ma che ancora nulla ci uieti, che etiandio doppo la morte d'alcuni di noi quella rimanga, & confessi che spesso se ne venga, & se ne vadi, Conciosia, che la natura di essa anima sia cosi forte, che spesse volte introdotta nel corpo, se stessa, & il corpo conserui, dico, che concedendo nondimeno queste cose, non ti concederebbe ancora quello, che l'anima in molte generationi non sentisse fatica, ma finalmẽte di molte morti lei affatto di alcuna morirsi. Aggiugnerebbe appresso che niuno potesse discernere quella morte & quella dissolutione del corpo, laquale apporta la morte ancora all'anima, conciosia, che egli sia impossibile, che alcun di noi senta questo. Et se ciò sta in questo modo, non è alcuno che pazzamente nella morte non si confidi, s'egli non possa dimostrare l'anima affatto essere immortale & indissolubile. Altrimenti egli è ragioneuole che sia neccessario, che quegli che ha da morire, tema della sua anima, & sempre stia pensoso, che in quella separatione che in un momento soprastà del corpo, si muoia affatto. Hauendo adunque tutti noi queste cose

ἐν τῷ νῦν.

vdite, restammo turbati, si come poi infra di noi ragionammo, che essendoci grandemente stato persuaso nel ragionamento di sopra, paresse che al presente gettati ci hauessero da quello stato, & condotti a tale, che non pur alle ragioni già prodotte, ma a quelle che nell'auuenire fossero per dirsi ancora, noi non douessimo prestar fede alcuna; dubitando che ouer noi non fossimo buoni giudici, ò che le cose istesse non fossero degne di fede. ECHE. *Io ui perdono certamente per gli Iddij ò Fedone. Perciochе hora vna cosa tale a me ueniua in mente, vdendoti. Adunque da mò innanzi a qual ragione crederem noi? Conciosia, che quella ragione di Socrate poco innanzi tanto probabile, hora habbia perduta la fede. Percioche marauigliosamente appresso di me quella ragione, & al presente & sempre ha hauuto forza, la qual pruoua, che l'anima nostra è vna certa armonia, & hauendo hora quella vdita, mi ha subito nella memoria tornato quanto ancora altre uolte mi habbia persuaso. Donde è ch'io ho da capo gran bisogno, come da principio di alcun'altra ragione, che mi persuada, l'anima insieme col corpo non morirsi. Dì adunque per Dio ti prego, in che modo Socrate fornì questa disputa, & s'egli ancora, si come tu dici di voi, dimostrasse ciò hauere à sdegno, ò pur per contrario benignamente difendesse la sua ragione; Oltre di ciò, s'egli a bastanza, ouer nò quella difendesse, tutte queste cose ci racconterai il piu che puoi diligentissimamente.* FED. *Veramente ò Echecrate hauendo io spesse fiate ammirato Socrate,*

te, non mai con maggior piacere lo ammirai, che allora ritrouandomi presente, & che io mi ui ritrouassi ho sommamente caro. Et per certo di hauere lui hauuto, perch'egli rispondesse alle obiettioni, non è perauentura da marauigliarsi, ma in queste cose io lo ho principalmente ammirato, prima quanto giocondamente, benignamente, & amicheuolmente riceuette le parole di quei giouanetti, dapoi quanto sagacemente egli s'accorse noi essere stati commossi dalle loro ragioni, appresso quanto opportunamente ci porse la medicina, & ci richiamò quasi fugienti & vinti, & ci riuolse a proseguire & considerare la ragione. ECHE. *In qual modo?* FED. *Io te lo dirò. Sedeua io perauentura alla destra di quello sopra una certa sedia bassa appresso vn letto. Et esso Socrate sedeua molto sourano. Toccando adunque il capo mio, & premendomi i capelli soura il collo, percioch'egli era solito alle volte quando gli occorreua, di giuocare ne' miei capelli, dimane perauentura, disse, ò Fedone tu ti taglierai questi bei capelli. Cosi penso io dissi, ò Socrate. Non certamente, se tu farai a mio modo, disse. Perche cosi, dissi io. Anzi hoggi, disse, & io li miei, & tu li tuoi, se a noi si muoia la ragione, & che noi non possiamo resuscitar quella. Et io se fossi in te, & che la ragione mi fuggisse, farei un giuramento all'vsanza de gli Argiui, di non douer prima nodrir la chioma, che io hauessi vinta & espugnata la ragione di Simmia, & di Cebete. Ma soggiunsi io, nè Ercole ancora contra due, si dice esse-*

re stato bastāte. Ma tu disse, chiama me Iolao, mētre che ancora ui è luce. Io ti chiamo ueramente, dissi, ma non come Ercole Iolao, anzi come Iolao Ercole. Non importa, disse, ma primieramente noi habbiam da andar cauti, che non siam presi da questo affetto. Ora quale, dissi io? Che noi, disse, non diuentiamo odia tori delle ragioni, si come alcuni si fanno odiatori de gli huomini. Conciosia, che niun maggior male di questo ci potrebbe auuenire, cioè se noi haueremo in odio le ragioni. Et nel medesimo modo si fa l'odio contra le ragioni, & contra gli huomini. L'odio veramēte cōtra gli huomini allora principalmente entra, quando noi troppo crediamo ad alcuno senza arte, & che pensiamo colui essere in tutto vn huomo vero, & sincero, & fedele, & poco dapoi lo trouiamo cattiuo, & infedele, & cosi vn altro al medesimo modo. Onde quando alcuno spesse volte offeso, è di questa maniera ingannato, & spetialmente da coloro, i quali teneua per famigliarissimi, & amicissimi, finalmente egli odia grandemente tutti, & pensa che niente è di sincero appresso di alcuno. Non sai, & questo è consueto di auenire in questo modo? Io lo ho auuertito veramente, disse. Adunque, disse, non si mette costui ad usare con gli huomini bruttamente, & senza l'arte delle cose umane? Perciochè se egli si studiasse di vsare con l'arte, penserebbe che la cosa stasse nel modo ch'ella sta, cioè che gli huomini grandemente buoni, ò rei, sono pochi, ma de' mezani, esserne molti. In che modo parli tu dissi io? cioè di quella gui

sa che auiene nelle cose ò molto piccole, ò molto gran di, disse. Pensi tu che ui sia alcuna cosa piu rara, che'l ritrouare vn'huomo troppo grande, ò troppo piccolo, ò vn cane, ouer ciascun'altra cosa? Et cosi un velocissimo, et tardissimo, vn bellissimo, ò bruttissimo, vn biãchissimo, ouer negrissimo? Non sai tu che tutti questi estremi, sono rari & pochi, & li mezani frequenti & molti? Cosi penso, dissi io. Non stimi tu adunque, disse, s'egli si proponesse il contrasto della tristitia, che molto pochi di tal sorte estremi si trouerianno? Egli è uerisimile, dissi io. Egli è disse, ragioneuole, ma non di questo modo sono simili le ragioni, & gli buomini, ma hora te conducente io ho seguitato, anzi in ciò la simiglianza consiste, cioè quando alcuno senza l'arte delle ragioni, crederà alcuna ragione esser vera, & poco appresso gli paia che sia falsa, la quale alcuna volta veramente è tale, & alcuna uolta nò, & cosi vn'altra simigliantemente, et vn'altra. Ma principalmente questo auiene a coloro, che assai si riuolgono intorno alle ragioni cõtradittorie, perche tu sai che costoro finalmente si pensano di essere diuenuti sapientissimi, & soli hauere auuertito, che nelle cose & nelle ragioni niente vi è di sano, nè di fermo, ma che tutte per la uerità, come nell'Euripo in suso & in giuso sieno agitate, & per niun tempo in alcuna cosa durare. Tu parli molto veramente, io dissi. Adunque, disse, ò Fedone non sarebbe questa una miserabile infirmità, se essendo alcuna ragione vera & ferma, & possibile da comprendere, dapoi nondi-

meno vdendo cotali ragioni, le quali hora appaiono d'esser vere, & hora false, quinci alcuno posto in dubbio, non perciò accusi se stesso, nè la sua ignorantia, ma finalmente à guisa d'infermo uolentieri riuolga tutta la colpa da se stesso in esse ragioni, & nel rimanente della sua vita habbia quelle in odio & le vituperi, priuo già della verità & della scientia delle cose. Per Dio, io dissi, ella è vna miserabile infirmità. Primieramente adunque, disse, noi diligentemente sarem cauti, che non ci diamo a credere, che niente di sano sia nelle ragioni, ma molto piu che noi ancora non siamo sani. Là onde con tutte le forze noi dobbiamo dar opera di rendersi sani, a te veramente & a gli altri per cagione di tutto il rimanente della vita, & a me per cagione della morte, ilquale sono in pericolo, che in questo presente tempo, io non mi parta come filosofo, ma come contrastante & pertinace, il che sogliono fare alcuni huomini dalla dottrina alienissimi. Perciochè coloro quando si dubita di alcuna cosa, non curano, come si stia quella cosa, della qual si tratta, ma ostinatamente si studiano di far parer vere a coloro che sono presenti quelle cose, lequali essi poste hanno. Et io in questo solo al presente mi paio di essere da quelli differente, che io non mi sforzi di prouare a quei che son presenti le cose ch'io dico, se non in quãto ch'egli occorre, ma per che quelle a me stesso quanto è possibile paiono uere. Perciochè così io penso, ò dolce amico, & vedi con qual guadagno sia la mia ragione. Se perauentura le

cose ch'io dico sono vere, egli è bene a così credere, & se non vi è piu cosa alcuna doppo la morte, io sarò meno molesto a i presenti, & meno mi lamenterò Et questa ignorantia non perseuererà meco, conciosia, che questo sarebbe male, ma poco dapoi se n'anderà. Così ueramente apparecchiato, ò Simmia, & Cebete, io ritorno alla disputa. Onde voi, se farete a mio modo, poco curando di Socrate, ma molto piu della uerità, se io vi parerò di dire in alcuna cosa il vero, uoi me lo concederete, & se fia altrimenti affatto mi contradirete, auuertendo diligentemente che mentre ch'io a ciò mi sforzo non inganni me stesso & voi insieme, & a guisa delle api lasciando l'ago in voi mi diparta. Ma accostiamoci hoggimai, disse. Inprima riducetemi alla memoria le cose che voi diceuate, se egli non vi parerà ch'io me le ricordi. Simmia veramente, si come io penso si diffida & teme, che l'anima quantunque piu diuina & piu bella del corpo, nondimeno per la natura dell'armonia non si muoia inprima. Et Cebete mi è paruto che habbia concesso, che l'anima sia di piu lunga uita del corpo, ma questi soggiunse, che niuno può sapere, che spesse volte hauendo l'anima consumati molti corpi, finalmente a qualche tempo lasciando l'ultimo corpo, essa non si muoia ancora, & che tal morte solamente sia la morte dell'anima, & che'l corpo di continuo sia solito a dissoluersi. Non sono queste cose ò Simmia, & Cebete, lequali a noi fa mestieri di considerare? Amendue confessauano essere queste. Ora, disse, negate voi tutte le ragioni che

τὸ κέντρον.

disopra.

disopra furon dette? O pur alcune uoi negate, & alcu
ne concedete? Dicono, alcune sì, & alcune nò. Che vi
pare adunque, disse, di quella ragione, nella quale noi
habbiam detto, che la scientia sia una certa rimem-
branza, & che se la cosa stà cosi, egli segue di neces-
sità, che l'anima prima che si rinchiudesse nel corpo,
sia stata in alcun'altro loco? A me veramente, disse
Cebete, questo grandemente è piaciuto, mentre tu lo
diceui, & hora, se mai in alcun'altra, io principal-
mente stò fermo in questa opinione. Et io ancora si-
milmente, disse Simmia, in tal modo disposto sono, &
grandemente mi marauiglierei, se di tal cosa in alcun
tempo mai altrimenti io sentissi. Ma egli è necessario,
disse Socrate, ò hoste Tebano, che a te paia altrimen-
ti, se tu starai fermo in questa opinione, cioè, che l'ar-
monia sia una cosa composta, & che l'anima sia vna
certa armonia, di quelle cose composta che sono per il
corpo tirate. Perciochе tu non approuerai mai la con
sonantia essere inprima composta, che quelle cose del-
le quali bisognaua che la consonantia si componesse.
Lo approuerai tu? In niun modo, disse, ò Socrate.
Auuerti adunque, disse, che tu sei sforzato a confes-
sar questo, quando tu dici l'anima essere inprima ch'el
la peruenisse all'umana specie & al corpo, & ch'ella è
vna consonantia del corpo, cioè, ch'ella sia composta
di quelle cose che ancora non sono. Conciosia, che la
consonantia non riesce tale a quella cosa che tu l'assò-
migli. Anzi inprima viene ad essere la lira, & le
chorde, & li suoni ancora discordanti, & finalmente
di

di tutte queste cose si compone vltima di tutte la consonantia, & prima si disperde. Questo parlare adunque in qual modo sarà conforme a quel tuo? In niun modo, disse Simmia. Et se mai, disse, le parole deono seruare consonantia, si conuiene principalmente che siano consonanti, quando si tratta dell'armonia. Così si conuiene, disse Simmia. Adunque a te questo parlare è discordante, disse. Ma vedi quale di queste due cose tu debbi eleggere, ò che la scientia sia rimembranza, ouer che l'anima sia armonia? Io eleggo piu tosto il primo, disse. Conciosia, che quell'altro io ho prouato senza alcuna dimostratione da vna certa verisimile conuenienza, sì come egli pare ancora a molti huomini. Onde io ho sempre giudicate vane quelle parole, lequali fanno dimostrationi per lo uerisimile, & se alcuno in quelle non stia auuertito, grandemente ingannano, & nella Geometria, & in tutte le altre cose. Ma la ragione della rimembranza & della sciētia è fondata sopra vn fondamento degno di fede. Conciosia, che egli è stato detto, che l'anima nostra così è in alcun loco, & prima ancora ch'ella peruenga al corpo, perche quella di sua propria essentia habbia il cognomento di quello che ueramente è. Onde io questa, sì come a me stesso persuado a bastanza & drittamente ho approuato: per laqual cosa io nè a me, nè ad altrui posso assentire, che chiamino l'anima armonia. Ora che dici, ò Simmia? parti che egli si conuenga all'armonia, ouero ad alcun'altra compositione, che quella altrimenti si troui, che quelle cose delle quali è composta?

posta? In niun modo. Nè ancora, sì come io penso, che alcun'altra cosa patisca, ouer faccia, che quelle cose si facciano, ouer si patiscano. Io consento, disse. Non si conuiene adunque, che l'armonia vada innanzi a quelle cose delle quali è composta, ma che le seguiti. Così mi pare. Onde egli è molto lontano, che l'armonia si muoua in cōtrario, ouer suoni, ò faccia alcuna cosa contraria alle sue parti. Assai veramente, disse. Ora la consonantia, non è per sua natura tanto consonantia, quanto vien temperata? Io non t'intendo bene. Dico, se quella piu & maggiormente sia temperata, se però ella ciò ammetta, non è piu & maggiormente consonantia? & se meno & poco, meno & poco simigliantemente? Così è, ma dell'anima si puo questo dire? Che in alcuna minima cosa un'anima in quanto ch'ella è anima, ò maggiormente ò piu, ouer al contrario sia d'un'altra anima? Non certo, disse. Dimmi per Dio ti prego, non dichiamo noi, che alcuna anima ha intelletto & uirtù, & ch'ella è buona, & alcun'altra hauere in se pazzia & tristitia, & esser rea? queste cose si dicono veramente? Certo veramente. Adunque di coloro che pongono l'anima essere armonia, qual cosa dir à alcuno che sia nelle anime? queste cose, la uirtù e'l vitio? ò pur qualche altra consonantia & dissonantia? & che la buona sia consonante, & essendo quella consonantia, hauere in se un'altra consonantia, & che la rea sia dissonante, nè hauerne in se alcun'altra? Io non ho, disse Simmia, che rispondere. Nondimeno egli è chiaro, che colui

lui che ponesse l'anima essere armonia, alcune cose tali risponderebbe. Ma si è prima concesso, disse, che niente piu ò meno sia l'una anima dell'altra anima. Et cotale è la concessione, che nè maggiormente, nè piu, nè meno, nè sotto manco gradi sia l'una armonia dell'altra. Non è così? Così è. Et quella che nè piu nè meno è consonantia, nè più nè meno ancora essere con temperata. E' così? Così è. Et quella che nè più nè meno è temperata, può forse di più ò di manco gradi essere dell'armonia partecipe? ouer più tosto ugualmente? Vgualmente più tosto. Se l'anima adunque nè piu nè meno l'vna dell'altra, secondo la natura di essa anima, è anima, conseguentemente nè più nè meno è temperata. Egli è come tu dici. Onde essendo di tal modo disposta, niente più è ella partecipe di consonantia, ò dissonantia. Niente più. Però essendo ella di tal natura, partecipa perauentura più l'una dell'altra di cattiuità, o di virtù? Conciosia, che la cattiuità veramente è dissonantia, & la virtù consonantia. Niente più certamente. Anzi più tosto ò Simmia, secondo la dritta ragione, niuna anima sia mai di cattiuità partecipe, se ella sarà armonia. Conciosia, che la uera armonia, in quanto a questo ch'ella è armonia, non mai fia partecipe di dissonantia. Non mai certo. Adunque nè l'anima ancora che in tutto sia anima, sia di cattiuità macchiata. In qual modo per le cose dette si potria ciò fare? Adunque per tal ragione tutte le anime di tutti gli animali simigliantemente saranno buone, se secondo la propria natura

dell'anima sieno similmente anime. A me ò Socrate cosi pare. Non ti pare che cosi si dica bene, & che queste cose seguitino, se quella suppositione fusse vera, che l'anima sia armonia? In niun modo, disse. Ora che? di tutte le cose che sono nell'huomo, affermi tu alcun'altra cosa fuor che l'animo signoreggiare, & spetialmente prudente? Niente altro. Quello per auentura, che serue alle perturbationi del corpo, ouer più tosto quello che loro è contrario. Et io dico vna cosa tale, come se in tempo della state la sete molesti, & che fra tanto l'animo contrasti & si ritiri in contrario, perche non beua, & simigliantemente se la fame prema, perche non mangi, & cosi in molte altre cose vediamo l'animo a gli affetti del corpo esser contrario. Non è cosi? Cosi è ueramente. Non habbiamo adunque noi disopra confessato, che l'anima, s'ella sarà consonantia, non mai sia dissonante dalle cose allequali essa è intenta, ò si rimette, ouer si muoue, ò ciascun'altra passione, che patiscano quelle cose, delle quali ella è composta, ma douer lei quelle seguitare, & non mai menare? Lo habbiam confessato, disse. Che adunque al presente? non pare che in tutto ella faccia al contrario in quanto quella tutte le cose mena, delle quali altri dice, essa essere composta? & quasi a tutte per tutta la uita è contraria, & per tutti i modi signoreggia, alcuna uolta più rigidamente con vn certo supplicio castigando per la ginnastica & per la medicina, & alcuna uolta più mansuetamente, col minacciare, & con lo ammonire contra gli

πάλλειτο.

appetiti,

appetiti, & gli sdegni, & le paure, come s'ella fusse una certa altra cosa che parlasse incontro all'altra, sì come scrisse Omero nella Odissea.

Allor battendo il petto Vlisse, al core
Così parlò, sostien tu ancora questo,
C'hai ben sofferti altri piu graui mali.

Pensi tu forse, che Omero queste cose dicesse, pensando che l'anima fusse, come una certa armonia, & tale che soggiacesse alle passioni del corpo, & non come quella che meni & signoreggi? ò pur ch'ella sia vna certa cosa più diuina che l'armonia? Per Dio ò Socrate mi pare ch'egli significasse una cosa piu diuina. Adũque, ò huomo da bene, noi non diremo bene, chiamando l'anima armonia. Conciosia, che a questo modo, come pare, nè ad Omero diuino poeta, nè a noi stessi saremo consentienti. Così è. Ora l'armonia Tebana, a bastanza come pare hoggimai placata habbiamo. Ma la ragione Cadmea, ò Cebete, in qual modo, & con qual ragione placheremo? Tu mi pari, ò Socrate, disse Cebete, di douer trouare la via. Perciochè questa ragione contra l'armonia marauigliosamente fuori della opinion nostra tu hai ritrouata. Conciosia, che vdendo io Simmia dubitare, molto mi marauigliaua, se alcuno potesse resistere alle sue ragioni. Là onde io presi vna grandissima ammiratione, lui non pur il primo impeto del tuo parlare hauer potuto sostenere. Per laqual cosa io non mi marauiglierei, se ancora il ragionamento Cadmeo sostenesse il medesimo. Parla vn poco piu parcamente, ò huomo da bene, perche al-

cuna

cuna inuidia non ci disturbi il futuro ragionamento. Ma di queste cose Iddio hauerà la cura, & noi, come dice Omero, venendo alle strette facciam proua, se perauentura tu dichi alcuna cosa. La somma di quelle cose che tu vai cercando, è questa. Tu pensi di douer dimostrare, che l'anima nostra sia indissolubile & immortale, acciochè l'huomo filosofo nella morte sicuro, & con gran fidanza sperando nell'altra vita douer essere di gran lunga piu beato, per lo studio della filosofia, egli non si troui di hauer presa vna sciocca & matta fidanza. Et il dimostrare che l'anima sia una cosa forte & simile alle cose diuine, & che ancora prima di noi sia stata, nulla ci vieta, tu dici, che tutte queste cose non ci significhino la immortalità, ma solamente che l'anima sia di più lunga vita del corpo, & che per molti secoli sia stata innanzi a noi, & che habbia saputo, & fatto molte cose, nondimeno niente più perciò douersi stimare immortale. anzi questo suo entrare nel corpo umano, quasi come una certa infirmità essere vn principio della sua morte, sì fattamente che & in questa vita sia misera, & nella morte del corpo ella si muoia. Et tu non pensi che vi sia differentia, se vna volta solamente, ouero spesse fiate ella venga nel corpo, perche ciascun di noi habbia paura. Percioche colui meritamente ha da temere, s'egli non sia pazzo, che non sappia, ò non possa assegnare la ragione dell'immortalità dell'anima. Le cose che tu dici, ò Cebete, sono tali, & io studiosamente spesse fiate quelle a dire ritorno, perche alcuna

cosa

cosa non ci fugga, uolendo tu a queste alcun'altra aggiungere, ouer leuare. Io ueramente non ho al presente cosa alcuna, disse Cebete, da diminuire, ò da aggiugnere, & queste sono le cose, ch'io dico. Allora Socrate, essendosi alquanto in se raccolto & riuolto a se medesimo, disse, tu non ricerchi una cosa lieue ò Cebete. Conciosia, che in somma bisogna trattare la cagione della generatione & della corrottione. Io adunque, se tu uuoi ti narrerò le cose che mi auénero. Et dipoi se alcuna di quelle cose ch'io ti dirò tu penserai che sia utile ad aprire la uerità della tua questione, tu la userai. Io cosi uoglio ueramente, diße Cebete. Adunque ascolta ch'io te la racconto. Io certamente, diße ò Cebete, eßendo giouane, grandemente era desideroso di quella sapientia, che questi chiamano la istoria della natura, conciosia, che io riputaua eccellente cosa, intendere le cagioni, per lequali le cose si fanno, & si corrompono, & perche ragione sieno, & spesse uolte io mi sono andato riuolgendo in suso, & in giuso, primieramente queste tali cose considerando, se poi che'l caldo e'l freddo hanno riceuuto alcuna putrefattione, si come dißero alcuni, alloragli animali si corrompano. Oltre di ciò, s'egli sia il sangue col quale noi intendiamo, ò l'aere, ouero il foco, ò pur niuna di queste cose, ma il cerebro, ilquale porga i sentimenti dell'udire, del uedere, & dell'odorare, & che di queste cose si faccia la memoria & l'opinione, & che dalla memoria, & dalla opinione che riceue riposo, per queste cose habbia origine la scientia. Appresso

Marsilio varia.

Il testo mi pare esser falso, perche nõ si ha da leggere συντέφεται, ma συντρίβεται, ouero συνφθείρεται.

le corrottioni di tali cose considerando, & quelle passioni che intorno al cielo & la terra nascono, finalmente alla consideratione di queste cose così mi son paruto di essere tardo & ignorante, che niun vtile io riceueua. Et io ti darò vna congettura aciò sofficiente, Conciosia, che io per cotale consideratione si fattamente son restato accecato, che di quelle cose le quali io da prima chiaramente sapeua, si come a me & ad altrui pareuano, ne perdessi la scientia, & ancora di molte altre, ch'io innanzi pensaua di sapere, & la ragione perche l'huomo cresca, conciosia, che io stimaua innanzi, che questo fosse a ciascuno manifesto, cioè che l'huomo per lo mangiare & per lo bere cresca. Percioche quando per queste cose le carni & le ossa a gli ossi s'aggiungono, & nel modo medesimo nelle altre cose, quando le cose proprie a ciascuna di esse s'aggiungono, allora primieramente una piccola grandezza, dapoi diuenir grande, & così l'huomo piccolo farsi grande. Così io allora stimaua che fosse, non ti pare che io assai bene credessi? Così mi pare, disse Cebete. Considera appresso ancora queste cose. Conciosia, che io pensaua di hauere assai buona opinione sempre ch'io giudicaua ponendo l'huomo, ouer il cauallo grande appresso al piccolo, che l'uno fosse maggior dell'altro nel capo. Et ancora molto piu euidentemente, mi pareuano che i dieci fossero piu che gli otto, percioche il denario numero contenesse due oltre l'ottonario. Et che'l bicubito fosse maggiore del cubitale, perche della metà lo auanzasse. Ma hora, disse Cebete, che giudichi

dichi tu di queste cose? Parmi per Gioue, disse, di essere molto lontano, dal pensar di sapere la cagione d'alcuna di queste cose, come quello che ancora io non posso persuadere a me stesso, che quando che alcuno aggiunga l'uno all'vno, allora ò che quell'vno a cui l'vno si è aggiunto, si faccia due, oueramente che & l'aggiunto, & quello a cui si è aggiunto, per l'aggiunta dell'uno all'altro diuenti due. Percioche io mi marauiglio, se quando ciascuna di queste cose era separata, ciascuna era vna; non erano allora due, ma poi che si sono insieme congiunte, questa sia stata la cagione che si facessero due, cioè questo congresso, per ilquale si son poste appresso l'una all'altra. Ne ancora se alcuno diuida l'vno, posso ancora persuadermi, che cotale diuisione sia la cagione, che diuentino due. Conciosia, che egli sia contraria la cagione allora & innanzi onde si facciano due. Allora veramente perche si congiungeuano l'vno appresso all'altro, & l'vno s'accostaua all'altro, & hora perche si discosta, & si separa l'vno dall'altro. Nè per qual cagione ancora l'vno si faccia io penso di sapere, nè per dirlo sommariamente, io fò professione per questa stessa via di sapere alcun'altra cosa, perche quella si faccia, ouer si corrompa, oueramente sia, ma io vi mescolo indarno vn certo altro modo, & questo in niun modo lo approuo. Ma hauendo io vna volta vdito da vn libro, si come quegli diceua, di Anassagora vn certo che leggeua & diceua, questa essere stata la opinione di esso Anassagora, cioè che

la mente è quella che adorna tutte le cose, & che è cagione di tutte, io sommamente mi dilettai di questa sorte di cagione, & mi parue in vn certo modo che stasse bene, che la mente fosse cagione di tutte le cose, & pensaua se la cosa sta cosi, che la mente adornaße il tutto, che ciascuna delle cose per questa cosi foße disposta, come ottimamente disporre si poteua. Se adunque alcuno voleße ritrouar la cagione, per cui si fa ciascuna cosa, ouer si corrompa, ò sia, eßer bisogno ritrouar questo, cioè per qual ragione egli sia ottimo a ciascuna, ò di eßere, ò di patire, ouer di fare ciascun altra cosa. Et in questo modo niente altro conuenirsi all'huomo considerare ò di se steßo, ouero di altrui, fuor che quello ch'è il meglio & l'ottimo. Et egli è neceßario che colui che ciò saperà, habbia ancora conosciuto quello ch'è il peggio. Conciosia, che sia la medesima scientia di queste cose. Queste cose io meco considerando mi allegraua, stimando di hauer ritrouato Anaßagora per maestro, ilquale m'insegnaße quello ch'io tanto desideraua, cioè le cagioni delle cose, & primieramente mi diceße, se la terra sia piana ouer ritonda. Et hauendomi ciò detto, mi soggiugneße la cagione & la necessità, cioè producendo quello ch'è il meglio, & che era meglio che quella foße tale. Appresso se egli dicesse che la terra si ritrouasse nel mezo del mondo, spiegaße subito, che sia stato meglio, che quella foße nel mezo. Et se egli queste cose mi dimostraße, io cosi mi trouaua disposto, come se io non fossi piu per supporre alcun altra sorte di cagione. Oltre à

ciò del Sole,& della Luna,& dell'altre Stelle,et della uelocità,& riuolgimenti di quelle infra loro,& di altre cose tali,io mi haueua similmẽte apparecchiato d'addimandare, & di udire, cioè per qual ragione sia meglio che queste cose facciano et patiscano tutto quello che fanno & patiscono. Percioche io nõ pensaua,hauẽdo da principio detto,che tutte le cose sono adornate dalla mente,ch'egli douesse poi assegnare un'altra cagione alle cose,fuor ch'egli sia ottimo quelle stare così, come si ritrouano. Onde io pensaua,ch'esso nel rendere la cagione di ciascuna cosa,& di tutte communemente,a ciascuna ueramente douesse assegnare quello che ad essa sia ottimo,& a tutte il ben comune. Nè io poco stimaua le mie speranze, ma con un certo gran studio i riceuuti libri quanto piu prestamente io poteua lessi, acciochè ancora tosto io sapessi quello che fosse l'ottimo,& il suo contrario. Hauendo adunque preso questa mirabile speranza ò amico,mentre ch'io uò innanzi leggendo, io ueggo quell'huomo in niun modo usare la mente,nè attribuire alcuna cagione all'ornamento delle cose, ma certe nature aeree, & etheree, & acquee,& molte altre tali cose incredibili,per cagioni delle cose assegnare. Onde in ciò egli mi parue di fare nè piu nè meno,come se alcun dicesse, che Socrate tutte le cose ch'egli fa, fa con la mente. dapoi volendo spiegare le cagioni di quelle cose ch'io faccio, primieramente dica, ch'io per ciò seggo quì, perche il mio corpo è composto di ossa & di nerui, & che l'ossa ueramente son sode, & hanno infra loro gli interualli

delle giunture, & li nerui cosi composti, che si possono distendere & ritirare, abbracino gli ossi con le carni & la pelle, laquale quegli contiene. Essendo adunque gli ossi eleuati ne i loro congiungimenti, i nerui che distendono & rimettono commodamente, fanno ch'io habbia facoltà di piegare ciascun membro, & per questa cagione io segga quì piegato. Et appresso assegnasse certe altre tali cagioni della mia disputa, le uoci & l'aere & l'udito, & molte altre cose di questa sorte, non curando di assegnare le verissime cagioni, cioè perche a gli Ateniesi sia paruto meglio di condannarmi, & perciò ancora a me sia paruto meglio di seder quì, & habbia giudicato piu giusto attendendo, sostenere la pena che quelli m'impongano. Perciochè per il cane gia molto tempo, com'io credo questi nerui & queste ossa sarebbono appresso i Megarési & i Beotij state portate dall'opinione di quello ch'è ottimo, se io non hauessi giudicato esser piu giusto & piu onesto sostenere qualunque pena impostami dalla città, che di nascoso fuggire, & uiuere in essiglio. Ma il chiamare cotali cose cagioni egli è troppo dalla ragione lontano. Onde se alcuno dirà, che senza ossi & senza nerui, et altre simil cose ch'io ho, non sono bastante di adépire le cose che mi paiono di fare, egli dirà il vero. Ma l'affermare che le cose ch'io faccio per queste le faccio, mentre ch'io opero con la mente, & non con la elettione di quello ch'è ottimo, egli è vna molta & gran negligentia di parlare. Perciochè quegli ch'è cosi disposto, non è bastante à discernere, che al-

tra è veramente la vera cagione di alcuna cosa, & altro quello senza cui la cagione non può essere cagione. Il che molti mi paiono, come carpone andando nelle tenebre, & usando l'occhio d'altrui, quello come cagione nominare. Per la qual cosa alcuni ponendo il riuolgimento intorno alla terra sotto il cielo, quella fanno stabile. Et alcuni a guisa d'vn'ampia cassa da pistore quella fermano nell'aere, come sopra vna base. Ma la potenza per laquale sia così disposta, come ottimamente si potea disporre, nè essi ricercano, nè stimano che quella habbia vna certa forza diuina, ma pensano essi di hauere ritrouato vn certo Atlante piu robusto, & piu immortale, & piu contenente tutte le cose. Et quello ch'è il bene & conueneuole, nulla questi pensano collegare insieme & contenere. Io adunque molto volentieri di ciascheduno sarei discepolo, per imparare inqual modo stia cotale cagione. Et poscia ch'io di questa son priuo, & che non ho potuto io stesso ritrouarla, nè da altrui impararla, io son andato cercando vna seconda nauigatione ad inuestigarne la cagione. Vuoi tu ò Cebete ch'io a te questa dimostri? Sommamente io lo desidero, disse Cebete. Mi parue adunque essendo io hoggimai stanco dal considerare le cose, di douere andar cauto, che'l medesimo non mi occorresse, che suole à quelli auenire che riguardano & affissano la vista nel Sole eclipsato. Conciosia, che alle volte sono alcuni de gli occhi accecati, se non riguardano la imagine di quello nell'acqua, ouero in altra cosa

Marsilio varia.

κάρδοπα.

 tale.

tale. Vna tal cosa io meco stesso ho pensato, & ho temuto di non accecarmi in tutto l'animo, se io riguardassi con gli occhi le cose, & cercassi di toccare quelle cō alcuno de' sensi. Là onde io ho giudicato essere necessario di ritrarmi alle ragioni, et in quelle considerare la uerità delle cose. Ma perauentura questa nostra similitudine nō pare che da ogni parte si conuenga. Conciosia, che non in tutto io consento, che colui che le cose cōtempla nelle ragioni, riguardi piu tosto nelle imagini, che colui che riguarda nelle opere. Nondimeno per questa uia io ho il mio camino indricciato, & supponendo sempre la ragione ch'io giudico fortissima, quelle cose che mi paiono consonare a questa, io le pongo per vere, & ciò faccio intorno alle cagioni delle cose, & intorno a tutte le altre cose, & quelle che sono dissonanti, dico non esser vere. Ma io uoglio le cose che ti dico piu chiaramente spiegare. Perche io penso che ancora tu non intendi. Non molto per Dio, disse Cebete. Ma io non adduco cosa alcuna di nouo, anzi quelle cose, lequali spesse fiate altre volte nella disputa di sopra non son mai restato di dire. Io vengo adunque a dimostrarti la specie della cagione, laquale continuamente ho trattato, & ritorno a quelle cose gia spesse volte diuolgate, & incomincio da quelle, supponendo che vi sia vn certo bello per se stesso, & un bene, & un grande, & tutte le altre cose lequali se tu mi ammetterai, & se tu cōcederai quelle essere, io spero da queste di douer dimostrarti la cagione, & etiandio di trouare, che l'anima sia immortale.

Ma,

Ma, disse Cebete, come se già io te l'habbia concesso, non ti fa bisogno di proemio, perche tu conchiudi. Ora considera già le cose che seguono di quì innanzi, se in quelle tu mi consenti. Conciosia, che egli mi pare, se alcun'altra cosa è bella fuor di quello ch'è per se bello, che non per alcun'altra cosa sia bella, che per essere quella partecipe di esso bello. Et cosi io dico di tutte le cose. Or concedi tu questo per tal cagione? Io lo concedo, disse. Adunque, disse, io non cappio piu oltre, nè posso conoscere queste altre saggie cagioni. Ma se alcuno mi dirà perche ciascheduna cosa sia bella, cioè, perche habbia vn fiorito colore, ouer figura, oueramente alcun'altra cosa tale, lequali altre io lascio stare, conciosia, che io mi turbo in tutte l'altre cose, et questo solo semplicemente & senza dubbio, & perauentura scioccamente io tengo appresso di me, che altro non vi sia che renda alcuna cosa bella, che ò la presenza, ouero il communicare di esso bello, per qualunque ragione, ò a qualunque modo ciò auuenga. Nè ancora questo io affermerei, ma che dal bello tutte le cose belle si rendono belle, questo mi pare sicurissimo, cosi a me, come ad altrui da rispondere, & cosi a questo fondamento tenendomi, io non penso di cader mai, ma & io, & ciascun'altro sicuramente poter rispondere, che le cose che sono belle, dal bello si rendono belle. Non pare ancora a te cosi? Cosi mi pare, disse Cebete. Adunque le cose, che son grandi essere grandi per la grandezza, & le cose maggiori similmente esser maggiori, & le minori per la picciolezza esser

minori. Cosi è. Ora nè tu ancora assentirai, se vno dirà che alcuno sia dell'altro maggiore nella testa, & che colui, ch'è minore, del medesimo sia minore nella testa, ma tu testificherai di non douere altro dire, fuor che ogni cosa maggiore in niente altro sia maggiore, che nella grandezza, & per questo maggiore, cioè, per la grandezza, & la minore, similmente in niente altro, che nella picciolezza, & perciò esser minore, cioè, per la picciolezza; temendo, com'io penso, che se tu dirai alcuno esser maggiore, ouer minore nel la testa, altri in contrario ti possa fare obiettione, pri ma che vna cosa maggiore sia nel medesimo maggiore, & la minore, minore, dapoi che nella testa, laqua le è vna cosa picciola, tu affermi vna cosa maggiore, esser maggiore. Et ciò egli dirà esser simile ad vn mon stro, che tu dichi alcuna cosa esser grande in vna certa cosa picciola. Non temeresti tu queste cose? Allora Cebete, sorridendo, così è, disse. Non temeresti ancora, disse, simigliantemente a dire, che dieci fussero piu di otto di due, & per tal cagione auanzare, piu tosto che nella moltitudine, & per la moltitudine? et parimente che il bicubito del cubitale sia nella metà maggiore, piu tosto che nella grandezza? Conciosia, che questo medesimamente si ha da temere. Cosi è affatto. Or che, se all'vno tu aggiugni l'vno, non temeresti a dire, che quella aggiunta fusse cagione che diuentassero due, oueramente diuidendosi, che la diui sione de i due sia la cagione? Et piu altamente tu esclameresti, che non sai in qual'altro modo si faccia alcu-

na cosa, fuor che per vna certa participatione di una essentia propria di quella cosa, di cui essa sia partecipe? Et in queste cose te non hauere alcun'altra cagione, perche due si facciano, fuor che la participatione della dualità, ma essere bisogno, che di questa sieno partecipi quelle cose, che hanno da esser due, & della vnità similmente quello, che ha da esser vno? Et queste diuisioni & aggiunte & cotali altre argutie tu lascieresti andare, lasciando rispondere per quelle a coloro che sono piu saggi di te, secondo il loro arbitrio, & tu temendo, come si suol dire, la tua ombra, & la tua ignorantia, & tenendoti a quella sicurissima suppositione, cosi risponderesti? Ma se alcuno alla medesima suppositione tenendosi, instasse, tu lo lascieresti andare, nè prima risponderesti, che tu hauessi considerato le cose che indi deriuano, se infra di loro sieno consonanti, ouer dissonanti. Et quando tu hauessi bisogno di produr la ragione di quella medesima, nel medesimo modo la produrresti, et da capo tu addurresti un'altra suppositione, laqual paresse delle sopradette esser ottima, fin che tu peruenissi ad alcuna cosa sofficiente? Nè mai tù insieme confonderesti a guisa de' contentiosi, quando del principio, & di quelle cose che dal principio deriuano tu disputi, se tu volessi ritrouare alcuna cosa di quelle che veramente sono? Percioche quelli perauentura niente parlano di questa cosa, nè vi hanno cura. Conciosia, che possono per la sapientia confondere insieme tutte le cose, & nondimeno piacere a se medesimi. Ma se tu sei nel numero de' filosofi,

farai, come io penso, le cose ch'io dico. Tu parli cose verissime, disse Simmia, & Cebete. ECHE. Per Dio, ò Fedone, meritamente. Perciochè quegli mi pare marauigliosamente hauere spiegato la cosa a ciascuno, per grosso ch'egli si sia. FED. Così affatto, ò Echecrate, è paruto medesimamente a tutti coloro che sono stati presenti. ECHE. Che marauiglia è? parendò così ancora a noi che non siamo stati presenti, & che hora similmente ascoltiamo. Ma quali cose dopo queste furono dette? FED. Sì come io veramente penso, poi che queste cose coloro concederono a Socrate, & confessarono che ciascuna delle specie fusse alcuna cosa, & che le cose di queste partecipi, riceuessero di queste medesime la denominatione, dapoi in tal modo addimandò. Se queste cose stanno così, quando tu dici, che Simmia è maggiore di Socrate, & di Fedone minore, non affermi tu allora essere in Simmia l'vno & l'altro, cioè, la grandezza insieme & la picciolezza? Così è veramente. Nondimeno tu confessi Simmia auanzare Socrate, non così per la uerità, come suonano le parole. Conciosia, che tu non pensi che Simmia sia così fatto dalla natura, che per quella ragione auanzi, per laquale egli è Simmia, ma per la grandezza, laquale esso ha, nè ancora Socrate essere auanzato in quanto ch'egli è Socrate, ma perche rispetto alla grandezza di quello esso habbia picciolezza. Tu dì il vero. Nè simigliantemente essere auanzato da Fedone in quanto che Fedone sia Fedone, ma perche Fedone rispetto alla picciolezza di Simmia

mia ha in se grandezza. Cosi è. Cosi adunque Simmia ha la denominatione del picciolo & del grande. Conciosia, che posto nel mezo di ambidue, auanza la picciolezza dell'vno con la grandezza, & cede alla grandezza dell'altro con la picciolezza. Et insieme sorridendo, disse. Io veramente paio di hauer ciò descritto affettatamente, nondimeno la cosa stà, com'io dico. Cosi pare. Et io ciò dico per questa cagione, desiderando che a te paia quello che ancora a me pare. Percioche io stimo che non solo la grandezza mai voglia essere insieme grande & picciola, ma che nè questa grandezza ancora ch'è in noi mai riceua picciolezza, nè uoler'essere superata, ma l'vna delle due cose auenire, ò fuggire & sottraggersi, quando le sopraujene la contraria picciolezza, ouer sopraueg nendo quella perire. Nè sostenendo, & riceuendo la picciolezza volere esser'altro di quello che era. Sì come io quando habbia riceuuto & sostenuto la picciolezza, mentre ch'io stesso son quel ch'io sono, cosi io stesso son picciolo. Et quello che da per se è grande, non mai sostenne d'esser picciolo, simigliantemente il picciolo ch'è in noi, non vuole mai ò esser fatto, ouer essere grande, nè alcun'altro de' contrarij, mentre ch'egli è quello ch'egli era, patisce di farsi insieme, ouer di essere il contrario, ma ò se ne và, ouer perisce, quando gli sopraujene il contrario. Cosi in tutto, disse Cebete, a me pare. Allora vn certo di coloro ch'erano presenti, vdendo queste cose & quale si fusse non mi và bene per la memoria, disse. O Dio, non è

stato, da uoi ne' primieri ragionamẽti cõcesso il cõtrario delle cose che hora si dicono, cioè, che del minore si fa il maggiore, & del maggiore il minore, & essere senza dubbio la generatione de' contrarij da i contrarij? Et hora voi mostrate di dire, che ciò fare non si possa. Onde hauendo Socrate, appressando il capo, ciò vdito, disse, tu hai ciò ricordato virilmente, tu nondimeno non intendi la differenza fra quello che hora si è detto, & quel che allora. Conciosia, che allora si diceua, che di una cosa contraria se ne fa vn' altra contraria, & hora che vna cosa contraria non si fa mai a se stessa contraria, nè quello che in noi, nè quello che nella natura è contrario. Allora veramente, ò amico noi parlauamo di quelle cose che hanno contrarij, chiamando quelle col cognome di quelli. Ma hora noi di quei stessi cõtrarij parliamo, per la cui presentia hanno il cognome quelle cose che si nominano. Onde quelle cose noi dichiamo non mai volere fra loro riceuere vna scambieuole generatione. Et insieme verso Cebete riguardando, disse. Ti ha turbato perauentura ancora Cebete alcuna di quelle cose, che hora costui ha detto? Io ueramente, disse Cebete, non son cosi disposto, & ti affermo ch'io non mi turbo molto. Adunque, disse, ciò noi habbiamo semplicemente confessato, che non mai il contrario dourà essere a se stesso contrario. Cosi è affatto, disse. Attendi oltre di ciò, se tu in questo meco consenti. Chiami tu il caldo, & il freddo alcuna cosa? Io lo chiamo certamente. Forse come la neue & il foco? Non per Dio. O pur che il

caldo

caldo sia alcun'altra cosa che foco, & alcun'altra il freddo che neue? Cosi è. Ma parmi che ti paia ancora questo, che la neue mentre ch'ella è neue, non sia mai per riceuere caldo, sì come di sopra noi diceuamo, quella essere ancora neue come era inprima & insieme calda, anzi sopr auegnendo il caldo, ò fuggirsene, ouer perire. Cosi è. Simigliantemente il foco sottentrandoui il freddo, ò dipartirsi, ouero estinguersi, nè mai poter riceuere la freddura, & insieme esser foco, come era inprima, & freddo. Tu dici il vero. Vi sono adunque alcune cose tali, che non solamente facciano degna essa spetie del nome suo per ogni tempo, ma ancora una certa altra cosa, laqual non è veramente quella prima, ma ritiene, mentre ch'ella è la forma di quella. Et in questo perauentura ti fia piu manifesto quello ch'io dico. Perciocbe il dispare sempre fa bisogno ch'egli possieda questo nome che noi hora dichiamo. Non ti par cosi? Cosi fa bisogno. Or questo solo di tutte le cose? perocbe io dimando questo, ò pur alcun'altra cosa, laquale nõ è quello, che è questo dispare, nondimeno questo fa bisogno insieme col proprio nome, & ancora con questo altro nome sempre chiamare, perciocbe cosi è stato fatto dalla natura, che non mai sia dal dispare lasciato. Et dico questo esser fatto come il ternario, & molte altre cose. Ora considera del numero ternario. Non ti pare che questo habbia sempre a chiamarsi col nome di se stesso, & insieme col nome del dispare? perche il dispare nõ è il medesimo che è il ternario. Nondimeno cosi è fat

to

to dalla natura, e'l numero ternario, & il quinario, & ogni mezanità di numero, che quantunque non sia il medesimo che'l dispare, nientedimanco sempre ciascun di quelli sia dispare. Oltre di ciò il due, & il quattro, & ogni altro ordine di numero, benche non sia il medesimo, che il pare, sempre nondimeno sia ciascuno di quelli insieme pare. Concedi tu questo, ouer nò. Perche nò, disse? Contempla adunque, disse, quello ch'io ti uoglio dimostrare. & è questo, ch'egli pare non solamente essi contrarij infra di loro non riceuersi scambieuolmente, ma ancora tutte quelle cose che son tali, quantunque infra di loro non sien contrarie, sempre nondimeno possedano i contrarij, nè mai riceuere quella specie, laquale a quella specie sia contraria che hanno in se, ma sopravegnendo questa, ouer affatto perire, oueramente andarsene. Ora non dichiamo noi, che i tre, ò mancano, ouer qual si voglia altra cosa prima patiscano, che sostenere, che in quanto sono tre, si facciano pari? Cosi è, disse Cebete. Nè ancora è contraria la duità, alla trinità. Non veramente. Adunque non solamente le specie contrarie mai fra loro scambieuolmente non si riceuono, ma ancora alcuni altri de' contrarij non sostengono fra loro la scambieuole entrata. Tu parli cose verissime. Vuoi tu adunque, se noi possiamo, che difiniamo queste cose quali esse sono? Cosi voglio veramente. Non saranno Cebete queste cose, che ciascuna cosa che occupano, rendono tale, che non solo sia costretta a ritenere la idea di se stessa, ma ancora le faccia bisogno di

quel

quel contrario? In che modo dici? Nel modo che noi poco innanzi diceuamo; percioche tu sai, che quelle co se, che son contenute dalla idea de i tre, fa bisogno ad esse che non solo sieno tre, ma ancora dispari. Cosi è certamente. Appresso di ciò noi ancora questo diceua mo, che non mai si accostaua la idea contraria a quel la forma che opera questo. Non mai. Ora fece quel la la idea del dispare. Cosi è. Et a questa contraria è la idea del pare. Egli è cosi. Non entrerà adunque nel numero ternario la idea del pare. Non mai. Onde il numero ternario è priuo del pare. Priuo. la trinità adunque è di necessità dispare. Cosi è. Adunque quel lo, ch'io hauea preso à difinire, cioè quali sieno quelle cose le quali quantunque non sieno ad alcuna cosa con trarie, nondimeno esso contrario non riceuono, sta nell'istesso modo che la trinità, laquale non essendo al pare contraria, niente piu nondimeno quello rice ue, percioche sempre apporta il suo contrario. Et simigliantemente il binario col dispare & il foco si ritroua stare col freddo, & molte altre cose. Ma vedi, se ti pare di cosi difinire, che non solo l'vn contrario non riceua l'altro contrario, ma ancora quello che ap porta alcun contrario a quello a cui esso s'accosti, cioè quello che apporta, mai non riceua la forma contraria di quello che viene apportato. Et da capo ricordati, conciosia, che egli nō sia inutile spesse fiate auuertire, che nè i cinque riceueranno la specie del pare, nè i die ci del dispare, ch'è il doppio. Questo veramente all'altro è contrario, nondimeno la specie del dispare non

riceuerà mai. Nè ancora il numero sesquialtero, nè altre cose tali, che hanno la metà, riceuono la forma del tutto, & simigliantemente il numero che ha la terza parte, & le altre cose di questa sorte, se a te pare, che ciò intendi & così consenti. Io affatto consento & ciò intendo. Ora dimmi da capo, come da principio. Nè per quello che io hora ti dimando mi risponderai, ma per alcun'altra cosa, imitando me. Et dico oltra quella sicura risposta da principio posta, secondo ancora quell'altra sicura risposta, per le cose che hora sono state dette, ritrouata. Percioche se tu m'addimanderai, ò Socrate, qual cosa nel corpo essendo, esso corpo sia caldo, non ti darò io quella sicura risposta, & rozza, cioè se ui sia il caldo, ma una piu esquisita dalle parole presenti, cioè se ui sarà il foco. Et similmente se mi domanderai, qual cosa nel corpo essendo, esso infermerà, io non risponderò, se ui sarà l'infirmità, ma se ui sia la febre. Appresso se tu domanderai, qual cosa essendo nel numero quello sarà dispare, io non dirò, se la disparità, anzi se l'unità, & nell'altre cose nel modo medesimo. Ma vedi se tu ancora a bastanza habbi quello ch'io voglio conosciuto. Molto sofficientemente. Rispondi adunque qual cosa nel corpo essendo, quello sia viuo? Se vi sia l'anima, disse. Non sta adunque così sempre la cosa? Sempre. Adunque l'anima tutto quello ch'ella occupa, sempre a quello apporta la vita? Apporta senza dubbio. E' alcuna cosa alla vita contraria, ouer nò? E' ueramente. Quale è questa? la morte.

Adunque l'anima non riceuerà mai il contrario di quello ch'ella sempre apporta, si come di sopra è stato concesso. Cosi è affatto, disse Cebete. Ora che? Quel lo che non riceue la idea del pare, in che modo poco innanzi lo nominauamo? Dispare, disse. Et quello che non riceue la giustitia, & che non riceue la musica? Noi lo chiamiamo ingiusto, & non musico. Ora bene, quello che non riceue la morte, come lo chiamauamo? Immortale, disse. Ma l'anima non riceue la morte. Non. Adunque l'anima è immortale. Ella è immortale. Ora disse, non direm noi questo già essere stato dimostrato? ò pure a te pare altrimenti? Et molto sofficientemente ò Socrate. Che adunque, ò Cebete? s'egli fosse neccessarrio, che quello ch'è dispa re, fosse ancora libero dalla morte, non sarebbono i tre dalla morte liberi? Perche nò? Oltre di ciò se quello che nõ può scaldarsi, fosse necessario ch'egli fosse dalla morte libero, quando alcuno accostasse il caldo alla neue, fuggirebbe veramente la neue salua, & senza liquefarsi, & non si morirebbe, nè sostenendosi riceuerebbe il caldo. Tu dici il uero. Et per la stessa ragione, com'io penso, se ancora quello che non può raffreddarsi fosse libero dalla morte, quando il freddo sopraujene al foco, non si estinguerebbe, nè morirebbe il foco, ma se n'anderebbe saluo. Cosi fora necessario. Adunque nel medesimo modo egli è necessario, che noi dichiamo dell'immortale. Perciochè se quello ch'è immortale, non può morire, egli è impossibile, che l'anima, quando a quella soprastà la

morte, perisca. Conciosia, che essa la morte, si come dalle cose predette habbiamo fatto chiaro, non riceuerà, ne sia per morire, nel modo che il ternario numero non mai, come habbiam detto, sarà pare, nè ancora il dispare sia pare, nè il foco freddo, nè il caldo che ha il foco mai diuenterà freddo. Ma potrà dire alcuno. Che ci uieta che'l dispare non diuenti pare, soprauegnendoui il pare, come si è fra noi confessato, si che quello disciolto ui succeda in sua vece il pare? A colui che cosi dicesse noi non potremmo contrastare, che esso non fosse distrutto. Conciosia, ch'egli non sia il medesimo il dispare & l'indissolubile. Altrimenti se a ciò noi consentissimo, noi facilmente otteneremmo, che soprauegnẽdo il pare, il dispare e'l ternario numero se n'anderebbe saluo, & simigliantemẽte del foco & del caldo, & delle altre cose affermeremo. Non ti par cosi? Cosi certo. Adunque & dell'immortale, se appo di noi questo è constante che quello ch'è immortale, sia ancora libero dalla morte, egli è conseguente che l'anima oltre a questo ch'ella è immortale, sia ancora libera dalla morte. Et se ciò non si conceda, sarà mestieri di vn'altra ragione. Ma non fa bisogno, quanto aspetta a questo, di altra ragione, cõciosia, che qual'altra cosa potrebbe essere indissolubile, se quello, ch'è immortale & sempiterno si dissoluesse? Io certamente penso che Iddio, disse Socrate, & la stessa specie della vita, & se alcun'altra cosa è immortale, confesserebbono tutti, che fosse ancora indissolubile. Tutti gli huomini per Gio-

ue, ma molto piu, com'io penso gli Iddij. Essendo adunque quello ch'è immortale ancora incorruttibile, che ci uieta, che l'anima, se sarà immortale, sia ancora incoruttibile? Egli segue di necessità. Sopraueguendo adunque all'huomo la morte, quello ch'è in lui mortale, si muore, & quello ch'è immortale, sano & incorrotto si sottragge alla morte. Egli è manifesto. Ora piu che ogni altra cosa ò Cebete l'anima è immortale & incorruttibile, & veramente saranno nell'inferno le anime nostre. Io dunque ò Socrate non ho alcuna cosa contra di queste, ch'io non habbia da assentire alle tue ragioni. Ma se questo Simmia, ouer alcun'altro ha alcuna cosa da dire, fia bene ch'egli non taccia. Conciosia, che io non so à qual'altra occasione alcuno si riserbi, se di queste cose tali egli desideri ò dire alcuna cosa, ouero vdire. Nè io ancora, disse Simmia ho alcuna cosa che mi moua a non assentire alle sopradette tue ragioni. Nondimeno considerando la grandezza della cosa, di cui si tratta, & la debolezza umana, io sono astretto fra me stesso di non acquetarmi ancora alle cose dette. Anzi, ò Simmia, disse Socrate, tu dici bene queste cose, & le primiere suppositioni, quantunque vi paiano di fede degne, nondimeno hanno da essere piu diligentemente considerate, & se uoi quelle a bastanza, com'io penso, riceuerete, seguirete questa ragione, in quanto ch'egli è all'huomo possibile di seguirla. Et se questo medesimo fia manifesto, voi non andrete cercando piu oltre. Tu parli ueramente, disse. Questo, disse ò huomini, egli

è giusto à pensare, che se l'anima sia immortale, quella non solo per cagione di questo tempo, nel quale noi viuere dichiamo, ma ancora per cagione di tutto il tẽpo habbia di vna gran cura bisogno. Percioche si ha da pensare di correr graue pericolo, se alcuno terrà poco conto dell'anima, conciosia, che se la morte è vn discioglimento del tutto, sarebbe vn gran guadagno a i rei il liberarsi & dal corpo, & dalla loro cattiuità insieme con l'anima. Ma hora poi che l'anima appare immortale, non ci resta alcuno scampo da i mali, & niuna salute, fuor solamente quella, ch'essa si renda ottima & prudentissima. Conciosia, che niente altro porta seco l'anima, quando se ne ua all'inferno fuor che la dottrina & la educatione, le quali cose ueramente subito da principio di quel passaggio diconsi essere di gran giouamento, ouer danno. Percioche dicono, che ciascuno che quinci colà trappassi, da quel demone che viuendo hauea sortito, è menato in un certo loco, doue fa bisogno che tutti ragunati insieme sieno giudicati, & dapoi si uadano sotto guida di quello all'inferno, a cui era stato imposto, che coloro che quinci partiuano conducesse a quei luoghi. Et hauendo quelli colà le cose che lor faceuan bisogno sortito, & quiui essendo il tempo debito dimorati, da una certa altra guida quà da capo essere ritornati, doppo il uolgere di molto et lunghissimo tempo. Ma non è tale il viaggio quale appresso Eschilo dice Telefo. Quegli ueramente dice, che vna semplice via conduce all'inferno. Et io penso che nè semplice, nè vna quella

sia.

sia. Altrimenti non sarebbe mestieri di altre guide. Percioche non potrebbe errare alcuno, essendo la uia vna sola. Anzi egli pare che quella habbia molte strade, & molte vie torte. Ilche si può congetturare da i sacrificij & da i riti. Adunque l'animo modera-to & prudente seguita spontaneamente la sua guida, ne è ignorante delle cose presenti. Ma quello ch'è brut tato da gli appetiti del corpo, si come di sopra ho det-to, uà per molto tempo intorno a quello volando, & d'intorno al loco uisibile in molti modi repugnando, & molte cose sofferendo, uiolentemente & a pena è da quel demone menato, a cui di se era stata imposta la cura. Et quando sarà a quei luoghi peruennto, doue sono ancora gli altri animi, quello che si trouerà esse-re immondo, & che habbia commesso alcun tale pec-cato, cioè ò che si habbia contaminato d'ingiusti ho-micidij, ouer che habbia fatte opere a queste simiglian ti, & che sono da simili animi, tutti fuggono questo & l'hanno a schifo, nè alcuno si troua, che di questo voglia essere compagno, ouer guida. Et cosi da ogni aiuto abbandonato, va errando infino a tanto che scor rano alcuni spatij de' tempi determinati, i quali final mente adempiuti, è dalla necessità trasportato all'abi tatione a quello conueniente. Et quello che hauerà menata vna vita pura & moderata, hauendo ritroua ti gli Iddij compagni & guide, quiui abita, doue a ciascheduno si conuiene. Et molti sono & marauiglio-si i luoghi della terra; & essa terra non è tale, nè tan ta, quale & quanta pensano che sia coloro, che par-

ὁσίων.

lano della terra, si come io ho da vn certo vdito. Con che ragione, soggiunse Simmia, dici tu queste cose ò Socrate? Conciosia, che io molte cose della terra ho vdite, non però queste cose, lequali tu dici di hauer intese, come vere. Volentieri adunque da te le vdirei. Ma ueramente ò Simmia, non mi pare che sia questa l'arte di Glauco il narrare le cose lequali sono, ma il prouare che siano vere, mi pare che trapassi la facoltà dell'arte di Glauco. Oltre di ciò io perauentura non sarei bastante. Et se ancora io ciò sapessi, nondimeno questa mia vita ò Simmia non basterebbe a cosi lunga narratione. Ma la forma della terra & i luoghi di quella, quali io stimi che sieno, nulla ci uieta a dirlo. Questo sarà a bastanza, disse Simmia. Io mi sono adunque persuaso, primieramente, se la terra è nel mezo del cielo rotonda, ch'ella non habbia bisogno alcuno ò di aere, ouer di altra cotale necessità, per che essa in alcun tempo non cada. Ma che a quella sostenere ciò sia a bastanza, che il cielo da ogni parte sia a se stesso affatto simigliantissimo, & la terra d'ognintorno di vgual peso. Perciochè vna cosa che sia di vgual peso posta nel mezo di alcuna cosa simile, non può nè piu nè meno in parte alcuna piegarsi. Et trouandosi stare simigliantemente, si mantiene aliena dall'inchinarsi. Primieramente adunque cosi io mi ho persuaso che sia. Et bene veramente, disse Simmia. Oltre a cio che l'uniuerso sia grandissimo, & che noi dal Faside fino alle colone di Ercole abitiamo in vna piccola parte di quella, a guisa di formiche & di

rane intorno alle paludi & il mare. Et che ui ſieno degli altri molti abitatori i ſimili & molti luoghi. Et eſſere ancora da per tutto per la terra molte & uarie concauità, ſecondo le lor forme & grandezze, nelle quali l'acqua, i nuuoli, & l'aere concorrano. Et che la pura terra ſi giaccia nel puro cielo, nel quale ſono le Stelle, & ilquale molti di coloro che di queſte coſe trattano, chiamano Ethere. Et queſte coſe ueramẽte eſſere a quello fermamente ſoggette, et ſempre alle concauità della terra concorrere. Noi adunque abitando in queſte concauità tanto ingannarci, che crediamo noi abitare nell'alta ſuperficie della terra. Non altrimenti che ſe alcuno nel profondo del mare abitando, penſi di abitare di ſopra il mare, & riguardando il Sole, et l'altre ſtelle per il mare, ſtimi eſſo mare eſſer cielo, non eſſendo mai per la tardità & debolezza alla ſommità del mare peruenuto, nè hauendo fuori dell'onde alzato il capo, & riguardato quanto queſto loco piu puro & piu bello ſia di quell'altro profondo, nè ancora l'habbia inteſo da colui che queſto habbia veduto. Queſto medeſimo adunque ancora à noi auenire, i quali abitando in vna certa concauità della terra, penſiamo d'abitare ſopra la ſuperficie di quella, & nominiamo l'aere, cielo, come ſe per queſto quaſi cielo noi riguardaſſimo i mouimenti delle ſtelle. Et cio à noi auenire per queſta cagione, perche per la debolezza & tardità noi non ſiamo baſtanti di trapaſſare fino all'aere ſupremo. Che ſe alcuno alla ſommità perueniſſe, ouer hauendo le ali colà uolaſſe,

volasse, indi dalla lunga vederebbe colui, che di quà vscisse, nel modo che i pesci che escono del mare, guardano queste cose nostre. Et se la natura fosse basteuole à riguardare, subito conoscerebbe quello essere il vero cielo, & la vera luce, & la vera terra. Conciosia, che la terra ch'è da noi abitata, & queste pietre, & tutto questo loco, sono corrotte & corrose, come le cose che sono nel mare dalla salsedine, nè vi nasce nel mare cosa alcuna degna di pregio, & per via di dire, niente vi è in quello di perfetto, ma cauerne, arena, & vn fango incredibile, & brutture vi sono, douunque sia ancora terra. lequali cose veramente in niun modo sono da appareggiarsi à queste nostre bellezze. Ma la bellezza di quel luogo molto piu parerà auanzare queste nostra. Appresso, s'egli è opportuno ancora di narrare vna assai bella fauola, è cosa vtile ò Simmia di vdire, quali sieno questi climi della terra che soggiaciono al cielo. Anzi molto volentieri, disse Simmia, noi questa fauola vdiremo. Dicono adunque ò amico, disse, che tale primieramente ci pare la faccia di quella terra, se alcuno di sopra la risguardi, quali sono quelle sfere che sono di dodeci cuoij cōteste, cio è de' varij colori distinta, de quali questi nostri colori, che vsano i dipintori ritengono vna certa simiglianza. Et colà tutta la terra essere de' tali, & ancora di molto piu chiari, & puri che questi non sono, & parte essere purpurea di marauigliosa bellezza ornata, & parte di color d'oro, parte piu bianca del gesso, & della neue. Appresso di altri colori simigliantemente

δωδεκά σκυτοι.

temente

temente ornata, & di piu ancora & piu belli, che sieno alla nostra notitia peruenuti. Conciosia, che queste stesse concauità della istessa terra di acqua & d'aere ripiene, porgono in prima vna certa spetie rilucente di colore infra la varietà de gli altri colori, che sempre appaia vna certa varia specie di quella. Et in cotale terra proportioneuolmente nascere simili arbori, & fiori, & frutti. Oltre à cio similmente i monti & le pietre nel loco medesimo hauere per simil ragione perfettione, & chiarezza, & colori molto piu belli. Delle quali veramente alcune particelle sieno certe gemme che sono appo di noi in pregio, i sardonij, i diaspri, & gli smeraldi, & altre gioie tali. & in quel loco nulla esserui che non sia tale, & ancora piu bello. Della qual cosa essere la cagione, percioche quelle pietre sono pure, nè come le nostre dal putrido, & dal salso guaste & corrotte; le quali cose concorrendo in questo loco, le pietre, & la terra, gli animali, & le piante s'imbrattano, & sono ad infermare costrette. Ma essa terra di tutte queste cose essere adorna, & di oro ancora & d'argento, & di altre simili cose. Et quelle chiarissime veramẽte quiui nascere, & molte & grandi, & per tutta la terra, si che à veder quella sia vno spettacolo di felici spettatori. Appresso quiui essere molti animali & huomini, parte che habitano la regione mediterranea, & parte intorno l'aere, si come facciã noi intorno a i lidi del mare, parte ancora nell'Isole, le quali non lungi poste dalla terre ferma, sono circõdate dall'aere. Et per dirlo in vna

parola,

parola, quello che è à noi l'acqua & il mare ad uso nostro, il medesimo colà esser l'aere; & quello che à noi è l'aere, il medesimo à quelli esser l'Ethere. Et le stagioni dell'anno appresso di quelli, hauere vna tanta temperie, che coloro di continuo senza infermare, & molto piu lungamente viuano de i nostri. Et nel vedere, & nell'vdire, & nella Prudentia, & in cotali altre cose tanto essere piu di noi eccellenti, quanto l'aere eccede l'acqua, & l'Ethere l'aere di purità. Essere oltre di cio in quel loco i Tempij de gli Iddij, & i sacri boschi, ne' quali veramente gli Iddij famigliarmente abitino, & esserui le risposte & le diuinationi, & i sensi de gli Iddij, & cotali famigliarità a gli huomini con gli Iddij. Il Sole ancora & la Luna & le altre stelle esser da lor vedute quali veramente sono, & nel rimanente essi possedere vna beatitudine a queste cose conseguente. Et cosi dicono tutta quella terra in tal modo esser fatta dalla natura, & le cose similmente che intorno a quella sono. Essere oltre di ciò in essa per le concauità di quella molti luoghi circolari, parte veramente piu profondi, & piu ampij di quella regione che noi abitiamo, & parte che essendo piu profonde, hanno nondimeno minore apertura di questa nostra regione, & essere in alcun loco manco profondi ma piu ampij de i nostri. Et tutti questi sotto la terra incontrarsi scambieuolmente fra loro, & con empito mouersi da per tutto in molti modi, parte per piu strette vie, parte per piu ampie, & hauere discorrimenti & vscite doue vna gran copia

pia di acqua dall'uno nè gli altri, come in certi vasi scorra. Dapoi di fiumi perpetui sotto terra, incredibili grandezze di acque, parte calde, parte ancora fredde, & molta fiamma, & gran fiumi di foco, & molti ancora d'vn'vmore fangoso parte veramente piu puro & parte piu lordo, a guisa del fangoso Torrente, che si troua in Sicilia, & appresso di quello li fangosi fiumi che indi vanno scorrendo. Dei quali empirsi tutti i luoghi douūque auenga che quelli di scorrañо. Et tutti questi essere in suso, & in giuso portati à guise d'vn certo vaso pensile posto sotto terra, & cosi ponderato, che da ogni parte scambieuolmente s'innalzi, & s'abbassi, Et questo vaso è pensile per vna certa cotale natura. Vi è vna certa voragine infra quelle della terra veramente grandissima, & che per tutta la terra trāpassa & si distende. della quale Omero parlando cosi disse.

Vi è'l baratro profondo sotto terra.

Il quale & esso altroue, & molti de' Poeti nominarono Tartaro. Ora in questo ricettacolo tutti i fiumi concorrono, & da questo ancora tutti fuori si spandono. Et tali sono tutti quelli che per ciascuno spatio della terra discorrono. Et che quinci tutti escano, & da capo scorrano questa è la cagione, che questo vmore non ha fondamento, nè sostentamento. Onde s'innalza, & in suso, & in giuso soprabonda. Et il medesimo fa l'aere & lo spirito che sta d'intorno a quello. Percioche seguita quello, & quando alle parti di sopra della terra, & quando à queste no

stre si muoue. & nella guisa che ne' respiranti il fiato di continuo si manda fuori, & si ritira, cosi quiui lo spirito insieme con l'vmore eleuato commoue alcuni venti grandissimi & incredibili, ouero entrando, oueramente vscendo. La onde quando l'acqua trascorre in questo luogo, ch'è chiamato inferiore, per gli meati della terra appresso cotali riui entra, & inonda da per tutto per quelli, & empie come fan quelli che tiranc acqua. Et quando da quella parte a questa si moue, empie ancora da capo questi luoghi. Et quando sono pieni, per gli riui & meati della terra soprabonda. Et quando ciascuno di questi umori, peruegnendo a quei luoghi, colà si fanno la strada, doue ciascuno piu opportunamente va scorrendo, fanno mari, laghi, fiumi, & fonti. Quinci appresso sottentrando per la terra, parte veramente per piu lunghe, & piu vie, parte ancora per minori, & piu breui, da capo entrano nel Tartaro. Alcuni molto piu profondamente di quel che sieno stati tirati, & alcuni meno ma tutti piu a basso entrano di quello che sieno vsciti, & altri per la contraria parte escono di quella che sono entrati. & alcuni per la medesima parte. Ma sono alcuni che per tutto circolarmente scorrendo, ò vna volta, ouer piu spesso, & riuolgendosi in giri a guisa de' serpenti intorno alla terra, quanto è possibile, piegando al basso da capo si mescolano. Ma si può da ogni parte trascorrere fino al mezo, ma non piu oltre. Perciochè il procedere piu oltre sarebbe vna ascesa da ogni parte. Vi sono appresso molti altri &

grandi

grandi torrenti, ma de' principali quattro ve ne sono. De i quali il grandissimo, & quel che piu esternamen te bagna, & che la terra circonda, vien chiamato Oceano. Et al contrario di questo scorre l'Acheronte, ilquale per altri deserti luoghi passando, & sutteranei, peruiene alla palude Acherusia. Al qual luogo molti animi de' morti trapassano, & quiui per certi fatali spatij de' tempi dimorando, parte veramente piu lunghi, & parte piu breui, sono da capo relegati alle generationi de gli animali. Et il terzo fiume esce per mezo di questi due. Nè molto lungi trascorrẽdo cade in un gran luogo di molto foco arden te, & fa una palude maggiore del nostro mare di acqua, & di fango bogliente. Ora quinci torbido & fangoso intorno scorre, & circondata la terra, altroue, & all'estreme parti della palude Acherusia perviene, nè perciò si mescola con l'acqua di quella, ma spesse fiate sotto terra riuolgendosi, entra sotto il Tartaro. Questo fiume chiamano per nome Piriflegetonte, dai cui riui rinascono alcuni rami, che stillano in qual parte della terra loro occorre. Poi dalla contra ria parte di questo il quarto fiume cade in un primo luogo fiero & aspro, come uien detto. Et tutto questo luogo ha un color tale, qual'è il ceruleo, che chiamano Stigio. Et questo fiume scorrendo fa la palude Stigia. Ora in questo loco cadendo, & grandissime forze nell'acqua prendendo, sotto terra si asconde, & riuolgendosi intorno scorre incontro al Piriflegetonte, & nella palude Acherusia se gli fa incontro dalla con

ἐκπέμποντai.

traria

ueramente, per lo Cocito, & i uiolatori del padre & della madre, per lo Piriflegetonte. Et poscia che da questi fiumi portati peruengono alla palude Acherasia, quiui gridano & chiamano coloro, i quali ouero hanno amazzati, ò quelli che hanno ingiuriati, & quelli chiamando li pregano, & supplicano, che vogliano lasciarli passare per la palude, & quiui assoluersi, & se haueranno ciò impetrato, penetrano in quella parte, & fanno fine a i loro mali. Et se quelli nõ possono persuadere, sono da capo ritornati nel Tartaro, & indi ancora ne i fiumi, nè prima cessano di sostener questi mali, che habbiano ciò impetrato da coloro a i quali fecero ingiurie. Conciosia che vna tal pena viene a quelli imposta da i giudici. Ma coloro che saranno ritrouati d'hauer viuuto piu de gli altri piamente, costoro sono, i quali sciolti da questi luoghi terreni, & liberati come da vna prigione, passano a piu alti luoghi, & abitano la pura regione sopra la terra. Et infra questi coloro che sono a bastanza purgati per la filosofia, senza corpi affatto per tutto il tempo viuono, & sortiscono abitationi piu belle ancora di queste. La bellezza delle quali nè è facile a dimostrare, nè il tempo presente basterebbe a spiegarla. Ma per cagione di queste cose, che noi habiam narrate ò Simmia con ogni studio dobbiamo dar'opera, che in questa vita noi conseguiamo la virtù, & la prudentia & la sapientia. Percioche il premio è bello, & la speranza grande. Adunque che queste cose stieno in tutto à questo modo, come io ho disposto, non

si conuiene ad vn'huomo c'habbia senno affermarlo, nondimeno ò essere queste cose, ouero alcune altre tali intorno a gli animi nostri, & le loro abitationi, conciosia, ch'egli appare l'animo essere immortale, parmi che si conuenga, & egli è cosa degna d'arri schiarsi a così credere. Perciochè egli è onesto pericolo, & fa mestieri d'infondere queste cose nelle menti nostre, come certi incantamenti, secondo l'uso de i maghi. Onde io già buona pezza tiro in lungo la fauola. Ma per cagione di queste cose dice l'huomo hauer buona speranza del suo animo, ciascuno che sprezzati i piaceri, & gli ornamenti del corpo, come cose aliene, & che tirano a diuerso fine, haurà quei piaceri con ogni studio seguitati, che si gustano nell'imparare, & hauerà ornato l'animo del suo proprio, & non dell'alieno ornamento, della temperantia, della giustitia, della fortezza, della libertà, & della verità, così attendendo il passaggio di questa vita, come s'egli habbia a passare, quando il suo destino lo chiamerà. Voi veramente ò Simmia & Cebete, & altri che siete presenti, dapoi a qualche tempo ciascun di voi passarete. Ma hora me, gia chiama il fato, come direbbe alcun tragico. Et hoggimai egli è tempo ch'io mi ritiri al bagno. Conciosia, che egli è meglio come io penso, doppo l'hauermi lauato, beuere il veleno, acciochè nel lauare il mio corpo morto, non diamo alle donne molestia. Hauendo Socrate dette queste cose, così disse Critone. Ora dimmi ò Socrate, che comandi tu a costoro, ouer a me che

faccia-

facciamo ò verso i tuoi figliuoli, ouero itorno ad altre cose? oueramente che farem noi per farti cosa grata? Niente veramente di nouo io vi comando, disse, ma quello che sempre io vi dico, cio è se hauerete cura di voi stessi, & a me & a i miei, & a voi stessi diueniranno grate tutte le cose che farete, quantunque al presente voi non lo concediate con le parole. Ma se voi non tenirete conto di voi stessi, non volendo, secondo le cose hora & per innãzi dette, come per vestigij dirizzare la uita vostra, non farete alcun profitto, quantunque a noi al presente, disputando molte cose concediate. Queste cose veramente, disse Critone, noi haueremo a cuore. Ma in qual módo ordini tu di esser sepolto? In quel modo, disse, che a voi parerà, se però voi mi prenderete, & che io non vi fugga. Et insieme sorridendo, & a noi riuolgendosi, disse, io non persuado ò buomini a Critone, ch'io sia quel Socrate che hora disputo, & dispono tutte le cose dette. Ma si pensa ch'io sia quello, che poco dapoi vederà, vn'buomo morto. Onde egli dimanda in qual modo mi habbia à sepelire. Et quello ch'io già molto con molte parole dico, che poi ch'io hauerò beuuto il veleno, io non habbia da essere piu con voi, ma douere andarmi alle felicità de' beati, cio certamente mi pare in uano hauer detto a Critone, consolando uoi insieme, & me stesso. Siate adunque malleuadori per me a Critone con vna contraria fideiussione di quella, che esso ha fatto a i giudici. Percioche quegli me stare al giudicio, & voi me non stare quando sarò mor-

Mar silio manca.

to, farete la sicurtà, ma douermene andare, acciochè Critone piu facilmente la mia morte sopporti, & acciochè vedendo egli il mio corpo abbrusciarsi, ouero sepelirsi, non mi pianga quasi ch'io sostenga cose crudeli. Nè dica nel funerale, è posto in publico Socrate, ouero è portato, oueramente vien sepelito. Habbi tu cio per certo ò ottimo Critone, che il dir male non solamente in se stesso è peccato, ma ancora in qualche parte nuoce alle anime. Ma bisogna cõfidarsi & dire che il mio corpo si sepelisca, & cosi sepelirlo, come a te piacerà, & come tu penserai esser grandemente giusto. Hauendo egli queste cose dette, si leuò suso, & entrò in vna certa stanza, come per lauarsi. & Critone lo seguitò, & comandò che noi attendessimo. Noi adunque attendeuamo, infra di noi ragionando di quelle cose ch'erano state dette, & quelle da capo considerando. Et allora accusauamo la nostra fortuna, quale ella fosse, che noi come d'un padre priuati, douessimo menare il rimanente della nostra uita orfani. Ma poscia che fù lauato Socrate, furono a lui portati i suoi fanciulli. Conciosia, che egli haueua due piccioli figliuoli, & vno gia grande, & ui uennero ancora alcune donne domestice. Hauendo Socrate parlato a quelle in presenza di Critone, & loro comandato le cose, ch'egli uoleua, licentiò da se le donne, & li fanciulli, & esso ritornò a noi, ch'era hormai intorno al tramontar del Sole. Perciochè per buono spatio di tempo egli dentro era dimorato. Onde essendo a noi uenuto lauato si mise a sedere. Nè egli doppo queste

συμφορᾶς.

disse

disse molte parole, quando sopragiunse il littore, ouero il ministro de gli undici, ilquale al lato a lui stando, disse. ò Socrate, io non penso di douere in te ritrouare quella nouità, ch'io soglio in altri ritrouare. Perciochè quelli si sdegnano meco, & mi bestemmiano, quando io lor porto la noua di douer beuere il ueleno, così sforzando i magistrati. Ma io ti ho conosciuto principalmente in questo tempo generosissimo & mansuetissimo, & ottimo di tutti gli huomini, che mai uenuti sieno in questo luogo, & hora ueramente io so certo che contra di me tu non prenderai sdegno, ma contra coloro, i quali tu sai essere di cio la cagione. Adunque tu sai al presente qual noua io sia uenuto à portarti. A Dio, sforzati di sopportare quanto tu puoi patientemente le cose che son necessarie, & hauendo queste cose dette, & piangendo insieme si partiua. Et Socrate uerso di quello riguardando, & tu disse stati con Dio, & noi queste cose faremo. Et insieme a noi riuolgendosi, disse quanto ciuile è quest' huomo. Et non solo in questo, ma ancora nel tempo passato mi salutaua, & alcuna fiata ragionaua meco, & fù sempre un'huomo molto da bene. Et al presente quanto cortesemente egli mi piagne? ò Critone, perdoniamoli, & s'egli è tritato il ueleno, alcuno qui lo porti; & se ancora non è trito, lo triti colui. A cui disse Critone, io penso ò Socrate, che il Sole non habbia ancora lasciati i monti, nè essere tramontato. Et io ho conosciuto altri, poi che di ciò lor fù portata la noua, molto al tardo essere consueti a beuer quello, ha-

Χαῖρε.

uendo essi largamente cenato & beuuto, & alcuna volta ancora essersi goduti di quelli, de i quali essi erano innamorati. La onde non hauer tanta fretta. Percioche ancora vi è tempo. Allora soggiunse Socrate, meritamēte ò Critone quelli che tu dici fanno queste cose. Conciosia, che essi pensano, di far guadagno, tali cose operando. & io meritamente non le farò, perche io non spero di douer guadagnar cosa alcuna, se poco dapoi haurò beuuto il veleno, se non di douer mouere riso a me stesso, come desideroso della vita, & parco conseruatore di quella cosa, della quale io niente ne ho piu. Ora hormai ubidiscimi, & non fare altrimenti. Et hauendo Critone queste cose udite, accennò ad vn fanciullo ch'era poco lunge. Et il fanciullo vscito fuori, & per alquanto spatio dimorato, ritornò, seco menando colui ch'era per dargli il veleno, ilquale esso portò trito in un vaso. Socrate costui riguardando, Dimmi, disse, ò huomo dabene, conciosia, che tu hai la pratica di queste cose, che bisogna ch'io faccia? Niente altro disse, fuor che doppo la beuanda spasseggiare fino che tu ti senti grauezza nelle gambe, & dapoi giacere, & cosi tu farai. Queste cose dicendo porse il vaso a Socrate. Et Socrate molto allegramente ò Echecrate quello prese, nulla affatto commouendosi, nè mutandosi di colore, nè di volto. Ma si come egli hauea in costume, riguardando quello cō taurino aspetto, che dici tu, soggiunse, di questa beuanda? è egli lecito da questo uaso spargendone un poco, sacrificare? Tanto, disse, ò Socrate,

noi ne habbiamo trito, quanto habbiam pensato essere a bastanza. Io t'intendo, disse, Ma egli è lecito, & fa bisogno pregare gli Iddij, ch'l nostro passaggio habbia ad essere felice. Il che io certamente prego che cosi sia. Et insieme hauendo queste cose dette, ponendosi quello alla bocca, molto ageuolmente & lietamente se lo beuuè. Molti di noi fin qui haueuamo potuto in vn certo modo ritenere le lagrime, ma poi che lo uedemmo a beuere, & hauer beunto, piu oltre noi non potemmo. Ma il dolore certamente tanto mi uinceua, che hormai largamente mi cadeuano le lagrime. Là onde coprendomi io piangeua, non lui ueramente, ma la mia fortuna, ch'io restassi priuo d'un tale amico. Et Critone appresso innanzi di me, non potendo contenere le lagrime, si era leuato suso. Ma Apollodoro nè ancora per lo adietro mai era restato di lagrimare. Et allora principalmente gridando, & affliggendosi & sdegnandosi, niuno lasciò di quei ch' erano presenti, in uece di cui egli non piangesse, fuor che in vece di Socrate. Ma quegli ponendo mente a queste cose, disse, che fate voi o huomini mirabili? Io certo principalmente per tal cagione licentiai le donne, perche tali cose non facessero. Conciosia, che io hauea udito dire, che bisogna trapassare di questa vita con applauso. Adunque acquetateui, & sostenete. Onde noi sentendo queste cose ci arrossimmo, & ci rimanemmo dal pianto. Ma esso sentendosi gia nello spasseggiare grauare le gambe, si giacque supino, conciosia, che cosi hauea comandato colui che gli ha-

COMENTO DI M. SEBASTIANO ERIZZO.

NEL FEDONE DI PLATONE.

OVENDO noi dar cominciamento alla espositione di questo dialogo del diuino Platone, egli è inprima conueneuole, che noi preghiamo Iddio ottimo, massimo, che ci conduca all'intendimento della presente speculatione della natura, & immortalità dell'anima vmana, & destando nella mente nostra una chiara luce della uerità, renda quella atta & sofficiente ad apprendere la scientia delle cose; & poi spiegare a commun beneficio gli alti sentimenti di esso Platone, prestandoci il suo diuino aiuto, perche possiamo a tutti communicare la mistica, & gran dottrina di Platone, la quale egli a noi dimostra nel suo Fedone, con la profondità delle sue diuine considerationi; facendo noi esso Platone capo & guida della presente materia, & a scoprire la diuina natura dell' anima uero maestro, perche possano i lettori interamente riceuere i perfetti doni di quell'huomo diuino,

nel natio & uero seno dell'animo loro. Ma essendo vfficio di ciascun interprete, nel principio dell'espositione d'ogni libro de' filosofi, di considerare alcune cose, non dobbiamo noi mancare inprima di spiegar quelle, le quali sono; quale sia la proposta di quel libro, l'utile ch'esso apporti a i lettori, se quella sia vera, & legitima opera dell'autore, l'ordine di esso libro, la cagione della inscrittione, la diuisione de' capi, il modo dell'insegnare, & sotto qual parte di filosofia si riduca. Queste cose si sogliono da principio cõsiderare non per altro fine, che per piu rẽdere pronti i lettori. ꝑciochе nõ sapẽdosi l'argomẽto del libro, ciò è cagione di ritardare il lettore, & di fermarsi, non altrimenti di coloro, i quali caminando non sanno doue vadano. Il che è cagione, che si spieghi l'argomento. Ma se alcuno conosca l'argomento solo, non perciò egli piu prontamente si pone a uedere quell'opera, s'egli non scorgerà ancora, che vtile da quella ne sia per riceuere, da che auiene, che ragioneuolmente si spieghi l'utilità. Et quando noi bene haurem queste due cose conosciute, non ci pare ancora d'hauere a conseguire alcun'vtile, se prima non saperemo, che quel libro sia da alcuno de gli antichi stato scritto, il quale sia dalla posterità approuato, quali furono Platone, & Aristotele, da i quali niente si troua essere stato detto, che utile non sia. Et cosi noi uegniamo a far'aperto, se il libro sia proprio & legitimo di quello autore. Dal conoscimento di queste cose nasce la consideratione dell'ordine, se quel libro s'habbia da collocare nel primo,

primo, ouer nell'ultimo luogo, donde nasce, che dell' ordine si ragiona. Oltre di ciò si parla della inscrittione, percioche quella in un certo breue modo par che l'argomento del libro contenga. Vltimamente poi, noi dichiariamo, à qual parte della filosofia quel libro ci conduca, perche a tutti sia chiaro a che sia utile. Hauendo adunque noi spiegato, da qual ragione mossi i filosofi trattano da principio queste cose, l'occasione ci persuade, che in questo dialogo di Platone ancora noi quelle andiamo partitamente considerãdo. Onde incominciando dalla proposta, laquale i Greci chiamano scopo, noi diremo, che il proposito & l'intentione di Platone in questo dialogo, è di prouare & difendere la immortalità dell'anima, alla confermatione della quale prende egli occasione dalla morte di Socrate. Percioche essendo i suoi discepoli & famigliari presenti alla sua morte, & dimostrandosi essi tristi & malinconici, per la sourastante morte di lui, Socrate armato di fortezza & d'animo costante, si mette a consolar quelli, insegnando loro non douersi dolere per la sua morte, conciosia, che quella non sia morte, liberandosi l'animo ch'è immortale da i mali della vita presente; & sciogliendosi insieme da i legami della uita corporale. Da che Socrate prega quelli & ammonisce come filosofi, che si rimangano di dolersi, & contristarsi di lui. Ma Olimpiodoro, parlando dello scopo di questo dialogo, dice, che l'intentione di Platone fù di mostrare l'anima essere una cosa tale, ch'ella insieme con la morte non si dilegui, ò se ne

nada

uada in fumo, ma ch'ella rimanga & si conserui, per ritornare in uita. L'utile poi, che ci porge la lettura del presente dialogo, hauendo noi l'argomento compreso, nè può essere assai aperto, trattandosi in quello dell'immortalità dell'anima, la qual scientia dell' anima è da essere preposta a tutte le altre scientie naturali, per la nobiltà & certezza di quella. E' ancora vtile la scientia dell'anima, valendo molto a conoscere ogni verità, per trattar quella dell'intelletto, et delle sue operationi, ma l'intelletto ouer l'anima è il principio dell'animale, & la sciētia della cagione è utile alla sciētia di quello che si cagiona. Adunque la scientia dell'anima è molto utile; perciohe ella gioua molto, come dice Aristotele a conoscer la natura, conciosia, che l'anima sia, come un principio de gli animali. Oltre di ciò è vtile la sciētia dell'anima, perciohe per la dimostratione della immortalità di quella, scacciamo da noi la paura della morte, come vna grauissima infirmità. Ma della vtilità, & nobiltà della scientia dell'anima, ci rende chiaro testimonio Aristotele nel primo libro dell'anima, doue egli dice.

Ex honestis & honoratis scientiam esse existimātes. Magis autem alteram altera, aut propter certam notitiam: aut quia meliorum maiorique admiratione dignorū sit. Propter ambo hæc de anima historiā iure inprimis collocemus. Videtur preterea & ad veritatem omnē cognitio ipsius magnopere spectare. præsertim autem ad naturam. Est enim tanquā principium animalium &c.

Dalle

Dalle quali parole si vede l'utilità & nobiltà di essa scientia dell'anima, sì per la certa notitia di quella, come per essere delle piu nobili & piu prestanti scientie. Conciosia, che quella cosa s'intende esser piu nobile, la quale è perpetua, & che tiene maggiormente il luogo della cagione, ò che è come fine, ò come efficiente, ouer come forma a quella cosa di cui ella è cagione. Et finalmente quella cosa è piu nobile, che di natura piu s'auicina alla diuinità, di quella, la quale di sua sostanza nè è piu rimota. Et ancora quel conoscimento è piu certo, che in se ritiene necessità, & che non può mancare, & che è a quello conueneuole, che si deue conoscere. Essendo adunque la notitia dell'anima delle piu nobili & piu onorate scientie, come si è detto, quella è ancora grandemente utile à conoscere ogni uerità, cioè a quel conoscimento, che può in noi partorire la scientia delle cose. ma la ragione & l'intelletto è quello, che ha podestà di contemplare le sostanze, & le cose naturali, adunque la conoscenza di questo ci conduce al conoscimento delle cose naturali, & della verità; percioche come potrem noi essere contemplatori, & conoscitori delle cose del mondo, se noi non sapremo quella natura, che è il fonte & il principio di tutti i mouimenti, & perauentura di tutti i corpi, & spetialmente de gli animali & delle piante? E' ancora sopra tutto utile il conoscimento della natura dell'anima. percioche hauendo noi i diuini precetti dell'oracolo d'Apollo Pitbio, per publica uoce prononciato. Nosce te ipsum. la qual uo-

ce si dee credere essere dal cielo, & dal uerace Dio uenuta a gli huomini, altro quella non ci significa, che dal proprio conoscimēto di ciascuno, hauersi a tutti da statuire la ragion naturale del uiuere, ma il proprio conoscimento di ciascuno è posto nella contemplatione di quella cosa, per la quale esso è. Onde per l'anima l'huomo è huomo. stimiamo adunque esser necessario parte d'ubidire a i diuini precetti, parte a colui che si propone di uiuere la uita datali dalla natura, sopra tutto acquistare la scientia dell'anima, & discernere ancora quale sia la natura di q̄lla. Ora quāto alla cōsideratione, se questo dialogo del Fedone, sia uera & legitima opera di Platone, noi non dobbiamo dubitare, hauendo il testimonio di Diogene Laertio nella sua uita in piu luoghi, i quali noi produrremo per far fede della uerità, doue egli dice.

" Eius uero nusquam in libris suis Plato mentionem " fecisse deprehenditur, præterquam in libro de immor " talitate animæ, & in Socratis defensione, idque te- " nuiter &c.

Et poi piu oltre nella distintione dei dialoghi di esso Platone, scriue cosi.

Sunt qui ad moralem pertinent, ut Apologia, Cri- " ton, Phædon, Phædrus, Symposium, Menexenus, " Clitophon, Epistolæ, Philebus, Hiparcus, & An- " terastæ.

Et ancora poco appresso, diuidendo egli i dialoghi Platonici in quattro parti, dice.

" Hunc sequitur Socratis defensio moralis. Tertio

loco,

loco, Criton, siue de eo quod agendum est, moralis. "
Quarto Phædon, siue de anima, moralis &c. "

Et parlando poi piu oltre di un'altra distintione di essi dialoghi, secondo Trasillo, scriue cosi.

In quarta Theætetum, Eutyphrona, defensionẽ, "
In quinta Phædonem, Critonem, Epistolas &c. "

Dai quali tutti luoghi di Diogene, noi uediamo farsi da lui mentione del dialogo del Fedone, come suo proprio & legitimo. Et ancora non comprendere esso Laertio infra quei dialoghi adulterini, che falsamente furono a Platone attribuiti, questo del Fedone, come si scorge da queste parole:

Ex his autem dialogis, qui Platoni inscribuntur, "
hi sine vlla controuersia adulterini sunt Midon siue "
Hippostrophus, Eryxias siue Erasistratus, Alcyon, "
Acephalus siue Sisyphus, Axiochus, Phæaces, "
Demodocus, Chelidon, Septima, Epemenides. "

Donde si scorge quali fossero quei dialoghi già falsamente al diuino Platone attribuiti, nel cui numero non si pone il Fedone. Poi riconoscendosi facilmente dallo stile la opera di vn'autore, ciò noi potremo discernere nel presente dialogo, se ui sia quella forma di stile, ch'è propria di Platone, & naturale. Ha adũque per lo più lo stile di esso Platone ne' suoi dialoghi grauità & bellezza, come scriue Ermogene ne i libri de Ideis orationis, mẽtre che esso per dare uarij essempi intorno alle forme del parlare produce i luoghi de' dialoghi di Platone, di cui dice esser proprio la grandezza, & la bellezza del parlare. le sentẽtie soaui et

gioconde,

giocondle tirate dalle fauole, col mescolamento poetico, & quelle ancora, che ritẽgono in se grauità & grādezza. Delle quali forme del parlar di Platone esso Ermogene distesamente tratta. Percioche lo stile di esso Platone, come dice Aristotele, è mezano infra la sciolta oratione, & il uerso, & in quello si scorge tanta soauità & copia, che Cicerone chiama esso Platone autore grauissimo & dell'intendere, & del dire; aggiugnendoui, che se Gioue hauesse uoluto parlare cō lingua umana, non haurebbe cō altra lingua parlato, che con quella di Platone. Questo stile adunque grauissimo et bellissimo, cō quella mirabil forma di oratione, dimostra apertamente questo dialogo del Fedone, il quale lo scopre per propria, & non adulterina opera di Platone. Ma poi quanto all'ordine, che ha questo dialogo con gli altri, noi diremo, che essendo stati da Trasillo, come scriue Diogene, diuisi i dialoghi di Platone, in noue quaternità. questo del Fedone è l'ultimo in ordine della prima quaternità, Conciosia, che sia il primo l'Eutifrone, ouero della santità, dialogo tentatiuo. Il secondo l'Apologia di Socrate, ouer la difesa, dialogo morale. Il terzo il Critone, ouer di quello che costui fece in prigione con Socrate, ò pur di quello che si dee fare, dialogo morale. Il quarto il Fedone, ouero dell'anima, morale. Veniremo poi alla cagione dell'inscrittione del dialogo. Onde noi diremo quello essere stato intitulato il Fedone, perche da costui Platone introduce essere stata narrata tutta la istoria della morte di Socrate, & la sua disputa del-

l'anima

l'anima innanzi ch'egli morisse. Et questo Fedone, del cui nome intitulò Platone il presente dialogo fù di conditione seruile, quantunque nato di famiglia nobile, come scriue Diogene Laertio, conciosia, che essendo la sua patria occupata, egli fù fatto prigione. Onde finalmente riscattato da Critone, ò come altri dicono, da Alcibiade, si pose sotto alla dottrina di Socrate, ilquale innanzi ancora hauea hauuto per maestro. Costui, come quello ch'era famigliare di Socrate, & a lui di stretta amistà congionto, si finge da Platone di essere stato presente a cotale ultima disputa di Socrate fatta innanzi la morte. Perciochè essendo costume di Platone, d'introdurre Socrate disputante sempre, tacendo il nome suo, fuor che solo in questo dialogo, doue di se stesso fa mentione, gli aggiugne quei discepoli & compagni, coi quali spessissime uolte era solito di parlare, il che egli fa in molti luoghi & in questo dialogo ancora, mentre ch'esso finge questo Fedone, narrare tal disputa di Socrate, che hauea a morire, della immortalità dell'anima ad un certo suo amico Echecrate, che instãtemente glie ne addimandaua. Et cosi si da principio dalla narratione di Fedone fatta a Echecrate, il quale spiega tutta questa disputa fatta dalla bocca propria di Socrate. Ma quanto alla diuisione de' capi del dialogo, i capi principali che si trattano sono questi; dell'ufficio del uero filosofo, della vera filosofia, della meditatione della morte, della contemplatione, ouero della purgatione de gli animi, della immortalità di quelli, & de i premij, & de i supplicij

doppo la uita presente statuiti. Del modo dell'insegnare noi diremo, che'l presente dialogo si riuolge intorno al genere Demostratiuo, perciochè egli è composto di una certa perpetua narratione della disputa di Socrate, fatta da Fedone. Diremo ancora, che le specie de i dialoghi Platonici sono due, & l'una, & l'altra eccellente, la prima che instituisce & insegna, & si chiama ὑφηγητικός, cioè narratrice, ouero espositrice, la seconda sta nel cercare & nell'inuestigare, & è detta ζητητικός, la prima si distingue in due altre specie, l'una consiste nella speculatione, l'altra nell'attione. Quella nel naturale & rationale, questa nel morale & ciuile si diuide. Ancora quella seconda specie si distingue in due altre, la prima sta nell'essercitatione, & si chiama ginnastica, la seconda sta ne' contrasti, & si appella agonistica. Appresso della ginnastica è doppia la diuisione, l'una che riguarda a i primi principij della essercitatione, & si chiama Meeutica, l'altra che già nelle sue forze si sostenta, & nè può far proua, & è detta Pirastica. Oltre di ciò l'Agonistica si distingue in due parti, l'una attende alla demostratione, & si nomina Endistica, l'altra ammonisce, & è detta Anatreptica. Onde noi riporremo questo dialogo del Fedone sotto quella primiera specie, che si chiama ὑφηγητικός cioè narratrice & espositrice, per esser composta di una continua narratione & espositione, così dell'istoria della morte di Socrate, come ancora di tutta la disputa della immortalità de gli animi, fatta dalla persona di Fedone. Ma consideriamo ultimamente a qual

parte

parte di filosofia questo dialogo si riduca. Onde noi diremo, esso ridursi a quella parte della filosofia, che sta intorno a i costumi, nel modo ch'è l'Apologia, et il Critone, che sono del medesimo argomento. Ma pare ueramente ad altri che'l detto dialogo si possa ridurre parte all'Etica, & parte alla Fisica. All'Etica, uedendosi Socrate accendere i suoi discepoli alla uirtù, alla costantia, al dispregio della morte, alla purgatione dell'animo, & ad altre cose simili. Alla Fisica, per la disputa che fa quì Platone della immortalità de gli animi. Ma ueramente tutto questo dialogo di Platone così continuamente scritto, noi diremo potersi distinguere in quattro parti principali. la prima delle quali contiene tutta la istoria della morte di Socrate narrata da Fedone, la seconda dimostra la forza della filosofia, & l'ufficio del uero filosofo, & la forma della purgatione de gli animi, la terza abbraccia tutta la disputa della immortalità de gli animi. la quarta propone i supplicij, & i premij a coloro che passano di questa uita, & accende alla costantia, alla integrità della uita, & a tutte le uirtù.

Nel principio di questo dialogo, ci spiega Platone quel costume de gli Atheniesi di mandare ogn'anno una certa naue all'Isola di Delo, doue in nome di tutta la Republica si faceuano i sacrificij ad Apollo. Nel qual tempo egli dice, che non si soleua far morire alcuno, perche allora era in costume di purgar la città. Questa festa commemorata da Fedone, scriue Plutarco, essere stata instituita anticamente da Theseo, per-

che partendo esso Theseo da Athene, & portato da quella naue in Creta, per douer' essere offerto al Minotauro, d'indi sano & saluo insieme co i suoi compagni ritornasse alla patria. Et scriue Plutarco nella uita di Theseo, ponendo ancora la cagione, che gli Atheniesi haueano un certo patto co i Cretesi, di mandare ogni noue anni in Creta per conto di tributo sette fanciulli, & altrettãte fanciulle uergini. Onde di questi fanciulli ch'erano mandati in Creta, fù poi scritto nelle Tragedie, ch'erano morti nel labirinto dal Minotauro, ò quì dentro perdendosi, & non potendo uscirne, ui moriuano. Il qual Minotauro, dice Euripide, che fu animale di due specie, cioè mezzo toro, & mezo huomo. Et altro dicono, che i Cretesi affermano ciò non esser uero, ma che il labirinto fu una prigione, la quale non hauea altro di male, fuor che coloro che u'erano posti dentro, non ne poteuano fuggire. Adunque appressandosi il tempo del terzo tributo, & essendo in Athene costretti i padri, c'haueuano figliuoli giouanetti, dare per tributo quegli a cui toccaua la sorte, si leuarono le calunnie & le querele de' cittadini contra Egeo padre di Theseo, i quali con pianti & lamenti si doleuano, dicendo, come era cosa disonesta, ch'egli fosse stato capo & cagione di tutti i mali, & hora esso solo fosse libero affatto d'ogni supplicio & punitione, ma che hauendo egli lasciato il regno ad un figliuol bastardo & forastiero, tenesse poco conto di loro ch'erano priui & abbandonati de' lor legitimi figliuoli. Queste cose dauano gran dispiacere a Theseo, perche non uolendo egli

essere piu priuilegiato che gli altri, ma correre con tutti gli altri una medesima fortuna, si trasse innanzi, & presentossi senza che fosse caduta alcuna sorte sopra di lui, doue la prontezza & grandezza dell'animo suo fu di grandissima marauiglia a gli altri, & per ciò gran beniuolenza & amore gli posero, per l'amoreuolezza ch'egli haueua mostrata a tutto il popolo. Ma d'altra parte Egeo lo pregaua & supplicaua, che ciò nõ facesse. Pur poi ch'egli conobbe, che nè per prieghi, nè per persuasione d'alcuno esso non si poteua tor giu della sua opinione, elesse a sorte gli altri fanciulli. Ma scriue alcun'altro, che la città non consegnaua i fanciulli eletti a sorte, ma che Minos essendoui egli presente, era usato di eleggerli, & che per ciò per il primo elesse Theseo secondo la conuentione dell'accordo. Ora la conuentione fu di questo modo, che gli Atheniesi dessero una naue, & i fanciulli salendoui sopra nauigassero con esso lui, che non portassero seco niun'arma da combattere: & morto il Minotauro fosse finita la pena. Innanzi quel tempo adunque non c'era speranza alcuna di salute; per la qual cosa ancora mandauano fuora la naue con la uela nera, come a manifesta morte. Perche uolendo Theseo allora confortar l'animo del padre, & dargli buona speranza, si uantaua, & gli prometteua, ch'egli haurebbe ammazzato il Minotauro. La onde Egeo diede un'altra uela bianca al nochiero, & gli comandò che al ritorno, se Theseo fosse uiuo, mettesse la uela biãca, & s'egli era morto nauigasse pur cõ la nera, & da lungi facesse segno

della sua sciagura. Ma altri dice, che Egeo nō li diede uela biāca, ma di color di grana, tinta cō fiori di frōzuta Elce; & che egli ordinò, che quello fosse il segno della salute loro. Tratta adūq; la sorte, Theseo tolti fuor di Pritaneo coloro, de' quali erano usciti i nomi, andando in Delfinio, fece supplicatione ad Apollo p la salute sua, & de' suoi. Era questa supplicatione vn ramo d'uliuo sacro, incoronato di lana biāca. Quindi hauēdo fatti suoi prieghi, a sei di Gēnaio se n'andò al mare, quiui doue ancora a questi tēpi mandano le fanciulle per placare Iddio ī Delfinio. Dicesi ancora, che Apollo in Delfo gli comandò, che si pigliasse Venere per guida, & la inuitasse seco a cōdurre à fine quella impresa. Ma poi che Theseo fu giunto per naue in Creta, si come è stato scritto, & cantato da molti, hauendo hauuto un filo da Ariadna, che s'innamorò di lui, & da lei informato in che modo egli potesse uscire de gli errori del labirinto, ammazzò il Minotauro, & fu a suo uiaggio, hauendo conquistato Ariadna et i fanciulli, bēche alcuni dicono, che essendo Ariadna stata abbādonata da Theseo, s'impicò per la gola. Ora Theseo partēdo di Creta, andò a Delo, & quiui hauendo sacrificato ad Apollo, & postoui il segno di Venere, ch'egli hauea hauuto da Ariadna, ordinò un ballo insieme cō fanciulli, ilqual ballo ancora hoggi dicesi, che si fa da gli huomini di Delo, che fingono, & cōtrafanno cō esso i circuiti, & le uscite del labirinto, et cō certi numeri impediscono l'un cerchio con l'altro. Ma appressandosi egli al paese di Athene, a lui, & al nocchiero della naue per l'alle-

grezza che haueano, uscì di mente il mettere la uela, con la quale bisognaua far segno ad Egeo della salute loro. Onde hauendo esso perduta la speranza del ritorno del figliuolo, si gittò giu da un sasso, & cosi morì. Theseo adunque poi che fu ritornato, fece a gli Iddij sacrifici solenni, ch'egli hauea lor promesso alla sua partita, & fece ancora publicare da un trombetta in Athene, come egli era gionto a saluamento. Quiui ritrouò egli molti che piangeuano & stauano dolenti per la morte del Re, & alcuni ancora (si come è da creder nella salute commune) i quali giubilauano d'allegrezza, & che a gara lo riceuettero con festa, & con ghirlande. Et quella festa, che si faceua, si chiamaua nella lor lingua Atheniese ὠσχοφοριὼν ἑορτὴ, cioè la festa de' rami. Ora la naue sulla quale Theseo andò co' fanciulli, & con essi ritornò a saluamento nella patria, fu di trenta remi, la quale gli Atheniesi conseruarono fino al tempo di Demetrio Falereo, perche leuandone i legni uecchi, ogni di ue ne metteuano, & acconciauano di noui & forti, tanto che poi ragionandosi sopra ciò alla giornata, i filosofi hebbero occasione di starne in dubbio; percioche alcuni diceuano ch'ella era la medesima, & alcuni altri di nò. Oltre di ciò uogliono, che la festa de' rami che si portano attorno, fosse ordinata da Theseo. Et tanto sia detto dell'antichissimo costume de gli Atheniesi, commemorato quì da Fedone, del qual costume scriue copiosamente Plutarco nella uita di Theseo. Ma il tempo nel quale fu condannato Socrate alla morte, come scriue Dio-

gene Laertio, fu nel primo anno della nonagesima-quinta Olimpiade, intorno a i tempi di Furio Camillo, correndo gli anni trecento quaranta sette dalla edificatione di Roma. Et esso Socrate passò di questa uita d'anni settanta. Ora quali sieno stati quei filosofi, che alla sua morte furono presenti, lo stesso Fedone gli uà commemorando.

Nella commemoratione che fa quì Fedone di quei filosofi amici, & famigliari di Socrate, che si trouarono presenti alla sua morte, si scorge che Platone ne scaccia Aristippo filosofo, dicẽdo ch'egli a quel tẽpo si ritrouaua in Egina, & la cagione di ciò pone Diogene Laertio nella uita di Platone, dicẽdo che esso Plaone, & Aristippo erano insieme inimici, cõ queste parole.
" Fuit illi, & aduersus Aristippũ haud obscura simul
" tas. Nam in libro de anima illum insimulat, quòd ab-
" fuerit morienti Socrati, cum in Aegina uicino Attice loco per id temporis moratus sit. Habbiamo ancóra quì da auuertire, con quale artificio Platone ci dimostri la costantia di Socrate, nel mandare la moglie Xantippe a casa, la quale con feminili gridi piangeua la morte del marito, non commouendosi esso Socrate nè per le lagrime di quella, nè per la solitudine de' figliuoli orfani a temere la sourastante morte, la quale nell'Apologia piu tosto confessa di desiderare con tutto l'animo.

Hauendo Socrate fatto quì mẽtione del dolore, & del piacere, dicẽdo che ambi questi affetti cosi sono fra loro per natura disposti, che scambieuolmente l'uno seguita

guita l'altro, dice marauigliarsi di Esopo, che hauendo esso finito diuerse fauole quasi di tutte le cose, ad institutione della uita de gli huomini, non habbia composta alcuna fauola del piacere & del dolore. Onde noi habbiamo da sapere, che Esopo appresso gli antichi filosofi fu in tanta riputatione, che dicono, che nelle sue fauole egli elegantissimamente comprese tutta la filosofia morale, si come quì dal testimonio di Socrate appare, il quale dice d'essergli stato comandato dal suo Demone, mentre staua legato in prigione, che scriuesse alcune fauole di quello in uerso; percioche a lui c'hauea da morire, gli tornerebbono assai utili, come una certa meditatione della morte, ma la uera cagione & consiglio di Socrate, si come poco dapoi egli dice del tradurre quelle fauole in uerso, fu, ch'essendogli comādato da quel Dio di scriuer uersi, elesse piu tosto di tradurre in uersi quelle fauole di Esopo, che fingerne esso di noue, parendogli questa cosa indegna del filosofo. Ora di questi uersi fatti da Socrate, Diogene Laertio scriue questo essere stato il principio, nella sua vita.

Αἴσωπος ποτ᾽ ἔλεξε, κορίνθιον ἄστυ νέμουσι,
μὴ κρίνειν ἀρετὴν λαοδίκῳ σοφίῃ. cioè,

Ciuibus Aesopus dixit quis culta Corinthus
Ne uirtutem in ius iudice plebe uocent.

Il principio ancora di quel Peane da lui stesso in quel tempo composto in lode di Apollo, dice essere stato questo.

Δήλι᾽ ἄπολλον χαῖρε, καὶ ἄρτεμι, παῖδε κλεινώ. cioè,

Delie Apollo salue, & Diana pueri gloriosi.

Scrisse

Scrisse in piu luoghi Platone in questo dialogo, nel Theage, nel Fedro, & in altri luoghi, che Socrate si seruì dell'opera di un certo Demone che gli prediceua le cose future, indrizzandolo alla uia del bene, & ritirandolo dal male. Là onde per intendimento di ciò fa mestieri andar considerando, & dichiarando prima quello che sia il Demone, & la natura di quello, & poi come s'intenda il Demone di Socrate. Diremo adũque, che Iamblico nel libro de' misterij de gli Egittij, & tutti i Platonici statuirono, che fossero quattro lignaggi di animali nel mondo, doppo il sommo bene, ch'essi chiamarono Ente, ouero il grande Iddio. Questi sono gli Iddij celesti, i quali sono nel cielo, che sono ancora chiamati angeli, i Demoni a quegli inferiori, gli Eroi, & le anime umane. Onde infra gli Iddij celesti, & gli animi umani, come di mezana natura, interpongono essi i Demoni & gli Eroi, de i quali quelli sono minori de i celesti, & maggiori de gli Eroi, & questi inferiori a Demoni, ma superiori a gli animi de gli huomini. Et dicono, che la natura di questi quattro animali è intelligibile, doppo quella del sommo Iddio opifice dell'uniuerso, quantunque di questi animali alcuni participanti piu della materia che gli altri, s'accostano piu alla terra, & alcuni meno. Ora parlando de i Demoni Proclo, Psello, Plotino, & altri Platonici, uogliono, che questi habbiano solamente questa cura, che sieno presidenti alle cose inferiori, & a loro prossimamente aggionte, & quelle secondo la loro natura dispongano, & cosi essi portino le cose vmane,

come

come internoncij a gli Iddij celesti, oueramente d'indi traducano le celesti a gli huomini. Di cotali Demoni alcuni sono detti esser buoni, perche indrizzano al bene le cose a loro soggette, & alcuni cattiui, che indrizzano al male. Ma di questi dicono essere cinque lignaggi, de i quali sono diuersi gli ufficij, si che alcuni tirino le anime da Dio opifice del mõdo, alcuni habbiano carico di accoppiare quelle a i corpi, et altri uariamẽte formino, secõdo che scriue Platone nel Timeo dell'origine dell'animo. Ma Olimpiodoro ne' suoi cõmentarij sopra il Fedone, scriue, ch'essendo alcuni lignaggi nel mõdo, che alcune uolte altrimenti si trouano, & alcuni altri che sono uniti con le supreme unità, fa mestieri esserui ancora un mezano lignaggio, il quale nè habbia congiongimento con Dio, nè sia di quelle cose, che altrimenti si trouano, secondo il peggio, & il meglio, ma che sia sempre perfetto, & che mai dalla propria uirtù non si diparta, immutabile ueramente, ma non per ciò col superiore congionto; & tutto questo lignaggio si chiama Demonico. Et i lignaggi di questi Demoni son diuersi, conciosia, che ui è un lignaggio Demonico, ch'è soggetto a gli Iddij mondani, secondo l'unità de gli Iddij, il quale si chiama unito, & diuino lignaggio de Demoni, & un'altro secondo la mente separata di Dio, che si chiama intelligente, & un'altro secondo l'animo, il quale è detto ragioneuole, un'altro secondo la natura, che si nomina naturale, un'altro secondo il corpo, ch'è appellato corporale, l'ultimo secondo la materia, il quale chiamano materiale. Si distinguo-

no ancora in altro modo questi Demoni; perciochè altri sono celesti, altri etherei, & altri aerei, alcuni acquatici, alcuni terrestri, & alcuni sutterranei. Et questa diuisione de' Demoni è presa dalle parti del l'uniuerso, alle quali sono essi presidenti. Ma dice Olimpiodoro, che non bisogna porre, che le anime indifferentemente sortiscano tutti i Demoni, ma solo il lignaggio di quelli, che seguitano gli Iddij; essendo quelli ordinati sopra la discesa, & l'ascesa delle anime. Conciosia, che li separati di questi, sortiscono tali uite, perche in tutto l'ascesa, & la discesa generalmẽte comprende le uite differenti. Onde essendo varij i lignaggi de' tali Demoni, cioè alcuni diuini, & alcuni intelligenti, uariamente alcuni di alcune uite sono presidenti. Apuleio ancora nel suo libro De Deo Socratis, facendo mentione di questo mezano lignaggio de' Demoni, & spiegandoci quale fosse, secondo Platone, l'ufficio di quelli, scriue cosi.

Cæterum sunt quædam diuinæ mediæ potestates in-
" ter summum æthera, & infimas terras, in isto inter
" sitæ aeris spatio, per quas, & desideria nostra, &
" merita ad Deos commeant; hoc græco nomine δαίμο-
" νας nuncupant, inter mortales, cælicolasque vectores
" hinc præcum, inde donorum, qui vltro citroque portãt
" hinc petitiones, inde suppetias ceu quidam vtrinque
" interpretes, et salutigeri, per hos eosdem, vt Plato in
" Symposio autumat, cuncta denuntiata, & magorum
" uaria miracula, omnesque præsagiorum species regun
tur, &c.

Ora

Ora dicendosi da Platonici i Demoni esser tali, l'animo umano medesimamente per una certa simigliante ragione è chiamato Demone, cioè in quanto egli è presidente al corpo. Percioche si come i Demoni prestano uarij ufficij nelle cose inferiori, cosi ancora l'anima ragioneuole regge il corpo, & esso animale, & dispone le sue attioni. Conciosia, che in quanto l'anima comanda a i piaceri del corpo, è chiamata Demone buono, nel qual significamento s'intende Platone nel Timeo, doue egli dice, che con la buona institutione dell'animo, noi conseruiamo ornatissimo il Demone a noi famigliare. Il medesimo dichiara Plotino nel suo libro de Demone proprio, non distinguendo realmente questo Demone famigliare dall'anima, ma per un certo rispetto, cioè in quanto l'anima è presidente al corpo. Da che noi diremo, come scriue Proclo nell'Alcibiade di Platone, Plutarco, & altri, che questo Demone di Socrate non si ha da pensare che altro sia, che la marauigliosa & diuina forza dell'animo di esso Socrate, con cui tutte le cose prudentemente egli operaua, preuedeua, & con aueduto consiglio molto innanzi conosceua. Questa diuinità del suo animo lo ritraeua dalle cose cattiue, si come egli di se medesimo nel Theage confessa; percioche in ciascuna cosa con la sua prudentia conosceua il male, & perciò se ne asteneua. Il che scriue Iamblico medesimamente hauer tenuto Pitagora, del quale Platone fu settatore, dicendo esso, ch'era posto in podestà nostra, di diuenire felici, & di hauere in noi il Demone buono. Et che di tal maniera

ueramente fosse il Demone di Socrate, non solamente esso Platone in piu luoghi ne puo far testimonio, ma ancora tutti i Platonici, che di tal cosa hanno scritto. Ma per ciò noi ancora nõ doueremmo marauigliarci, che Socrate uenisse in stretta dimestichezza di qualche Demone, quãdo bene quello con cui egli hauea cõmercio fosse stato un Dio, & nõ l'animo suo, & ch'esso non pur gli fosse amico, indouino. & al medesimo sempre assistente, ma che paresse, ch'egli fosse a Socrate una cosa medesima col suo intelletto, conciosia, che esso Socrate fosse huomo di corpo purissimo, & di ottimo animo, attissimo alla sapientia, nel parlare musico, pietosissimo uerso gli Iddij, & nell'opere umane giustissimo. Conciosia, che ui siano stati alcuni scrittori, i quali facendo mentione di questo Demone di Socrate tennero, ch'esso non fosse, nè una parte dell'anima, nè la filosofia. Non era ueramente questo suo Demone il Demone della donna Delfica dell'oracolo di Apollo, la qual profetessa, sedendo sopra il tripode, ripiena dello spirito diuino, rendeua gli oracoli, nè quello dello interprete Ionico, il quale beuendo l'acqua, diuentò diuinatore, nè quello ancora dell'huomo Thesproto, nè il Demone Libico appresso il Dio Ammone, nè quello della diuinatrice spelonca appresso il Lago cognominato Auerno, perciochè questi erano spiriti impuri, & contaminati. Ma Socrate auezzo a i ragionamenti diuini, usando la generosa, & temperatissima institutione della Filosofia, ottenne un'animo tanto piu nobile de gli altri, quanto che piu lo

haueua

haueua indotto a prender tanto di frutto dalla dimesti chezza di quel Demone, ch'egli potesse la uita sua all'honestà drizzare. Et se perauentura si trouasse alcuno, che dubitasse di questo Demone di Socrate, costui hauerà per testimonio i uersi di Omero, & auuertirà alle cose, che quel marauiglioso Poeta scriue di Achille. Percioche scriuendo, che Achille nel parlamento militare era così acerbamente, & di tanto sdegno acceso contra Agamemnone, che tirando fuori l'arme, pareua, che di subito uolesse assaltarlo, fa il Poeta, ch'esso Achille è ritenuto da vn Demone, ch'egli chiama Minerua, la quale appressatasi ad Achille, tutto d'ira infiammato.

Στῆ δ' ὄπιθεν, ξανθῆς δὲ κόμης ἕλε Πηλείωνα. cioè,

Terga premens, flauos Pelidæ diua capillos
cœpit.

Scriue ancora di questa medesima Minerua in vn'altro luogo, parlando di Diomede.

Ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἕλον, ἣ πρὶν ἐπῆεν
Ὄφρ' εὖ γινώσκοις ἠμὲν θεὸν, ἠδὲ καὶ ἄνδρα. cioè,

Abstulit ex oculis nebulam Diomedis, vt ipsos
Cernere siue homines valeat, seu numina clare.

Ancora in vn'altro luogo Telemaco, perche haueua da andare, & d'appresentarsi dinanzi ad vn vecchio Rè, & per tal cagione vergognandosi egli, & dubitando finge, che vn suo compagno gli parli.

Τηλέμαχ' ἄλλα μὲν αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ σῇσι νοήσεις,
Ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται. cioè,

Telemache

Telemache altera ſunt, propria quæ mente uolutas:

Altera quæ Dæmon tibi ſuggeret.

Et ſoggiungendo la cagione poi, perche doueſſe prēder ſperanza dell' aiuto del Demone. οὐ γὰρ οἴω

Οὐ σε θεῶν ἀέκητι γενέσθαι τε τραφέμεν τε cioè,

Haud puto te inuitis natum atque adoleſcere diuis.

Et facendo ancora mentione il Poeta di altrui, ſcriue coſi.

τῷ γὰρ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη. cioè,

Hanc illi mentem dederat Saturnia Iuno.

Et in molti altri luoghi di quel Poeta ſi ſcorgono concetti ſimili allegorici eſſendo la poeſia di Omero tutta piena di belliſſime, & recondite allegorie. Ora nō uediamo noi molti eſſere ſtati, che hāno acquiſtata l'amicitia del Demone? Onde quantunque il Demone di Socrate foſſe uno, ſimplice, & priuato, che in lui era cagione di molti beni, & il Demone di Omero non foſſe un ſolo, nè perueniſſe ad una ſola perſona, nè per una ſola cagione, ma pareſſe eſſer uario, & ſpeſſe uolte ſotto diuerſità di nomi, d'imagini, & di uoci appariſſe, nondimeno a gli huomini intendenti. Minerua, ò Giunone, ouer Apollo, ò altri Dei introdotti miſticamente da Omero nel ſuo poema, non habbiam noi a penſare, che ſieno coſe fauoloſe, ma ſotto queſti nomi uariamente deſcritti, & ſotto queſti enigmatici uelami contenerſi ſentimenti altiſſimi, cioè hauere queſto Poeta inteſo, per tali nomi, certe diuine potentie aſſiſtenti a gli huomini fortunatiſſimi, òueghiādo, ouero dor-

ro dormēdo. Percioche ui sono alcuni huomini, a i quā li Iddio s'accosta, & a i medesimi porge aiuto ne' peri coli della uita, si fattamente, che di quegli cō ogni cura habbia custodia. Cōciosia, che questi tali Iddio serba cō vaticinij, alcuni altri cō augurij, alcuni cō sogni, altri cō voci. Però che l'animo vmano è di tal maniera debole, & in questa secōda vita da dēsissima caligine cir condato, & per ciò dalle tenebre, & tumulto de' mali oppresso, & grandemente occupato, che a lui fa mestie ri di hauere per gouernatore, per medico, & per guida Iddio. Per questa cagione adunque credettero gli antichi noi hauer bisogno de' Demoni, i quali essendo lignaggio, che di parentela tocca l'vna & l'altra natu ra, cioè la diuina, & la vmana, potessero con armoni ci legami la debolezza dell'vna con la bellezza dell'altra collegare insieme. Et cosi dissero il lignaggio de' Demoni conuersare ancora cō gli huomini, et quin ci essere che appaiono a gli huomini certe specie, et che alcune uolte odano certe uoci diuine, praticādo questo lignaggio de' Demoni ī mezo della natura de' mortali, & a quella co i beneficij prestando aiuto, quando le faccia bisogno. Ora di questi Iddij gouernatori di questo mondo sensibile et terrestre, alcuni fanno professione di medicina, alcuni sono consiglieri nelle cose ambigue, alcuni palesano le cose nascose, & molti sono presidenti alle arti. Onde altri sono compagni ne' uiaggi, alcuni urbani, alcuni rusticani, altri maritimi, & altri terrestri. Et alcuni sono preposti alla custodia del corpo umano, come certi Iddij particolari. Et per-

ciò si crede, che questi habbiano hauuto special cura, & gouerno, chi di Socrate, chi di Pitagora, chi di Platone, di Diogene, ouer d'altri. Et in somma quante sono le nature de gli huomini, tante uollero, che fossero quelle de' Demoni, come scriue Omero.

Καί τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσι,
παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστρωφῶσι πόληας.

Vt quanuis superis similes sint, urbibus ipsis
Versantes, præstant diuersis munera rebus.

Così adunque per queste ragioni furono alcuni, che stimarono, che questo Demone di Socrate suo particolare, che lo haueua in prottetione, & gouerno, che lo consigliaua, & che lo ritraeua dal male, fosse un suo Dio proprio, & priuato, di quel lignaggio de' Demoni, che sono preposti alla custodia de gli huomini. Ora di questo Demone proprio, che ci ha in gouerno, tutti noi non ci accorgiamo, perciocbe bisogna che ui sia una molta attitudine, & conuersione della persona gouernata a quella che gouerna, acciocbe ella senta & s'accorga della cura, & del gouerno tenuto di lei, perche, si come di tutte le cose gli Iddij hanno prouidētia, così non tutte le cose sentono, et s'accorgono di questo, cioè che di loro si ha habbia prouidentia, fuor che quelle, che sono per natura atte a ciò uedere, & quelle che sono purgate. Di tal maniera auiene nella cura, & nel gouerno del Demone. Et questa attitudine, & accorgimento si fa, primieramente dall'hauersi eletto l'anima alcune tali cose, & dall'hauersi ella sortito un tale Demone, che subito essa si conuerta a quello, &

ui si accosti sempre discendendo; & ch'ella si bea quella necessaria beuanda dell'acqua di Lethe, quanto che fa mestieri che beua quell'anima, che discende alla generatione, accioche affatto non si scordi della volontà del Demone, & del suo gouerno, cõciosia, che dissero i Platonici, che l'anima per una certa sorte di uita soaue & piaceuole, mentre ch'ella entra nella detta uita seco ne porta quella beuanda dell'oblio, & all'incontro partendosi da questo mondo, liberarsi da questo oblio. Però queste tali anime ancora di qua sentono il gouerno del Demone. Ma le altre anime, che rifiutano il Demone, & che a quello non si conuertono, ma che uiuono come gli animali irragioneuoli, queste sono d'intelligentia priue affatto, & di qua sono abbandonate dal gouerno del Demone. Adunque dal riuolgersi incontanente alcune anime a quel Demone, ch'esse hanno sortito, & alcune nò, fassi questo accorgimento del Demone, ouer nò. Et dal non hauersi beuuto molta beuanda dell'acqua di Lethe, & dall'ordine dell'uniuerso; perche l'ordine dell'uniuerso ha reso alcuno atto a questo accorgimento, & alcun'altro nò. Però ad alcuno veramente vn corpo tale ha toccato in sorte, che può portare questi segni, intorno il corpo apparente, intorno lo spirito, & essa anima, & ad alcun'altro nò. Ancora da una uita tale si fa questo accorgimẽto, ouer nò. Conciosia, che gli huomini saggi & prudenti, & che uiuono bene, dirizzando tutta la loro uita, & ogni loro attione, & speculatione a gli Iddij, & alle inuisibili cagioni, s'accorgono per certi simboli & se-

gni, se il Demone concede, & permette loro quell'attione, ouer nò. Et per ciò con diuersi segni, ò col cader d'un sasso, ouero udendo una uoce, oueramente con lo strepito d'un fulgure, s'accorgono della diuersione, & s'astengono da quella operatione, & molti altri si uiuono una uita animale. Dalle quali tutte cose egli è ragioneuole, che Socrate accorgendosi della diuersione, ouer cōsiglio del suo Demone, da quello mai non si dipartisse. Ma perche Socrate, doue parla di questo suo Demone, fa mentione d'una certa uoce diuina, che esso udiua, diremo, che queste uoci de' Demoni non si fanno per le reuerberationi naturali dell'aria, nè per le arterie, & organi naturali, ma in altro modo noi le udiamo, non con queste orecchie naturali, si come ancora noi non uediamo questi demonici & diuini aspetti, con queste nostre umane uiste, & occhi naturali. Ma perche di tutti questi sensi, ui sono altri sensi più antichi & primarij, & più essemplari, cioè nello spirito, con questi tali ode, & uede l'anima le diuine uisioni. Conciosia che uogliano i Platonici, che si faccia una certa communione del uehiculo demonico & dell'anima, il qual uehiculo demonico, non usando la lingua & gli instrumenti della uoce, ma con la uolontà dell'animo del Demone, manda un certo monimento & un suono armonico, ch'è questo uehiculo significatiuo, il quale sente l'anima dell'huomo con quel senso che sta nel uehiculo eterno. Adunque il Demone è quello, che per sua natura è presidēte all'anima. Et tale uollero alcuni, che fosse ancora il Demo

ne

ne di Socrate. Ma per quello che scriue il diuino Plotino, & altri Platonici, noi ueramente ci risolueremo, che questo Demone di Socrate non fosse altro, come di sopra habbiam detto, che la diuina potenza & la marauigliosa forza dell'animo di esso Socrate, il qual Plotino seguitando Timeo, tenne, che la piu prestante potentia dell'anima fosse la guida & il proprio Demone dell'huomo; seguitando quei uersi Pitagorici, che pregano Iddio, che ci dimostri qual Demone noi habbiamo ad usare. Et appresso ci dichiarano, che ciascuno ha in se stesso in uece di Demone una certa diuinità della natura propria, la quale può à noi manifestare le cose occulte. Quinci adunque Pitagora, Plotino, & Iamblico p opinione de gli Egittij fanno a ciascun'huomo presidente il suo intelletto, come un certo Demone della ragione; che sempre ua tutte le cose speculando. Adunque la ragion nostra sarà il nostro Demone; & benissimo disse Platone, Voi ui eleggerete il Demone, conciosia, che noi ci eleggiamo a noi stessi il presidente, secondo la sorte della uita che noi si habbiam presa a seguitare. Percioche tennero ancora i filosofi, che poscia che l'animo nostro deposto il corpo, & di qua partendosi, sarà peruenuto al luogo celeste, lasciando il corpo corruttibile alla terra, subito in un momento di huomo diuenta Demone, & con gli occhi puri riguarda quegli spettacoli, non essendo piu impedito dalle delitie & ostaculi corporali, nè confuso dalla uarietà delle figure, ouero oppresso dalla caligine dell'aere, ma se ne gode, guardando con gli occhi puri la pu-

ra bellezza, dolendosi della sua primiera uita, & commouendosi a pietà de gli altri animi, che sono ancora ritenuti in terra. Conchiudendo adunque noi, diremo, che gli antichi filosofi tennero che ui fossero uarie specie di Deità diuine, & questo si dice, perche piu chiaramente noi possiamo comprẽdere & conoscere, quale fosse questo Demone di Socrate. Conciosia, che come noi di sopra dicemmo, per certo significamento ancora l'animo vmano posto al presente nel corpo chiamarono essi Demone, il che pare che accennasse Virgilio.

» *Dij ne hunc ardorem mentibus addunt,*
» *Euriale? an sui cuique Deus fit dira cupido?*

Adunque il buon desiderio dell'animo è un Dio buono. Da che credettero alcuni, essersi chiamati i beati εὐδαί μονας, il Demone buono de i quali, cioè l'animo è per virtù perfetto. Questo è quel custode singolare, presidente domestico, arbitro inseparabile, testimonio, & riprensore de i mali, approuatore de i beni, ilquale bisogna diligentemẽte conoscere, & religiosamente onorare, si come da Socrate con la giustitia, & con la innocentia fù onorato. Non è dunque marauiglia, se Socrate huomo grandemente perfetto, & per il testimonio di Apollo sapientissimo, conobbe questo suo Dio, & l'onorò, & perciò custode di quello, sempre lo auisò, & lo auuertì di ciò che gli faceua bisogno. Perciochè, si come in Platone si legge, nelle ammonitioni, negli auuertimenti, & ne' consigli del Demone, diceua Socrate vdire solo vna certa voce diuina. Di che rẽdono chiaro testimonio le sue parole medesime nel Theage, dicẽdo;

Non ita ò optime, sed hoc te fefellit, quale sit, ego " autem tibi dicam. Adest mihi diuina quadam sorte " Dæmonium quoddã a prima pueritia me secutum: hoc " enim uox est quædam, quæ cum sit, semper eius rei " quam facturus sum, dissuasionem innuit, prouocat uerò " nunquam. Quod si quis amicorum mecum quando- " que aliquid communicat, uenitque uox, hoc illa dis- " suadet, neque facere sinit.

Di quella maniera, che scriue Omero essere stato in Vlisse, il qual Poeta pone sempre ad esso Vlisse per compagna la prudentia, la quale egli secõdo il costume Poetico intese sotto il nome della Dea Minerua, ornan do poeticamente questo nome con bellissimi epitheti, cõ la qual compagnia s'arrischiaua Vlisse ad ogni grande impresa, & correua ogni pericolo, & con la quale egli superò tutte le cose aduerse. Perciochè con l'aiuto di quella entrò nella spelonca del Ciclope, & ne uscì fuori: Vide i boui del Sole, & se ne astenne; discese all'inferno, & ritornò con la guida della medesima sa pientia. Trappassò nauigando Scilla, & non pericolò. Vide Caribdi, & non fu ritenuto; prese la beuanda di Circe, & non si trasmutò. Andò a i Lotofagi, & non ui restò. Vdì le Sirene, & non ui si accostò. Di tutti questi pericoli corsi, & superati da Vlisse, scriue Omero la sapientia essergli stata cagione, & aiutatri ce sotto nome di Minerua. Nel medesimo modo che del Demone di Socrate quì noi dicemmo hauer inteso Pla tone. Ma il beato Augustino, & molti altri Theo- loghi hebbero opinione a questa contraria, credendo

che questo Demone di Socrate fosse uno spirito impuro, & contaminato, di quelli, che si chiamano mali spiriti; in quei uolumi, ch'essi scrissero contra i Gentili.

Ma perche scriuesse Platone che questo Demone comandasse a Socrate essercitare la musica, & quale musica s'intenda essere questa, ciò noi anderemo considerando. Onde noi diremo, grande essere la forza della musica nel muouere gli animi de gli huomini, cõciosia, che niuno si ritroui cosi freddo, ò si sciocco, che non si muoua al concẽto della musica. Per la qual cosa gli antichi Theologhi, come scriue Macrobio, introduceuano la musica nelle cose sacre, & era solita da usarsi ancora da i Sacerdoti ne' sacrifici, percioche essa musica sueglia, & commoue gli animi umani, & quegli erge alla diuina cõtemplatione. Et Platone ancora medesimo ne i suoi libri de Republica finge alcune Sirene rendere un marauiglioso cõcẽto nel cielo, dalle quali a noi peruenga la ragione di tutti i concenti. Essendo adunque tanta l'eccellentia della musica, ch'essa è possente a purgare gli animi mal disposti, & a risuegliare quelli che sono addormẽtati, & a rallegrare i malinconici, & essendo la detta musica bastante di eccitare, & di commouere tutti gli affetti, per questa cagione in molti luoghi Platone comanda, che noi s'habbiamo a seruire della musica, per eccitare l'animo, si come nel Timeo si legge, doue Platone parla della essercitatione dell'huomo, & nell'istesso dialogo, parlando della uoce, dicendo che l'armonia conserua i mouimenti del-

l'anima

l'anima nostra, & quella essere stata a noi concessa dalle Muse, perche moderiamo i mouimenti dell'animo intemperante, conciosia, che l'animo dalle sue medesime potentie ritiene in se un grāde concento, si come Platone ci mostra, doue parla della sua generatione fatta di numeri musicali. Onde il serbare il concento dell'animo, non è altro, che ritenere il suo stato trāquillo, accioche alcuna parte di quello non sia troppo agitata, ma la ragione sia che comandi, & vbidiscano i sensi, s'acquetino gli affetti, & cosi tutte le potentie dell'animo facciano l'ufficio loro. Vna tale armonia Socrate nel libro terzo della Republica comanda, che si tenga, perche quella penetri l'interna parte dell'animo, & la separi dalla contagione corporale, & in quello partorisca una uera bellezza. Scriue ancora Plotino, che col cōcento della Musica, gli animi si separano da i corpi, & si ergono alla contemplatione delle cose diuine. Da che si fa manifesto, che per questa Musica, che Socrate per comandamento del Demone abbraccia, s'intende vna certa conueniente eleuatione dell'animo, & vna separatione dal corpo, la quale perciò vogliono Platone, & Socrate in questo luogo, che si serbi, perciochè la natura dell'animo per cotale separatione si purghi, si riformino i costumi, & ci nasca vna grande costantia nelle cose aduerse, quale noi hora vediamo in Socrate, che ha da morire. A questa Musica il Demone, cioè la moderatione dell'animo accende Socrate, che non hauendo alcuna cura del corpo, egli pensi all'altra miglior uita. Adunque niente

altro è questa Musica di Socrate, che una certa meditatione filosofica, per la quale l'animo è separato dal corpo, il che noi scorgere possiamo dalle parole di Socrate, il quale dice, che la filosofia è una gran musica, popolare, & dell'animo purgatrice. Ma il medesimo ancora hauer tenuto Aristotele, nel libro ottauo della Politica, noi uediamo assai chiaro, doue egli scriue, che ualendo la musica a quel piaceuole ocio che la nostra uita desidera principalmente, & piu tosto noi habbiamo a pensare, che la Musica appartenga in parte ad una certa uirtù, conciosia, che si come la Ginnastica tien sano & robusto il corpo, cosi quella ben dispone l'animo, con la consuetudine d'un onesto piacere, oueramente dobbiam credere, ch'ella alcuna cosa uaglia alla institutione, & alla prudentia della uita. Et questo ci sarà manifesto, se la musica hauerà forza di destare & commouere gli animi nostri, come uuole Aristotele ch'ella faccia, sentendosi gli huomini a commouere, com'egli dice da i canti Olimpici, i quali senza dubbio commouono le menti, & quelle empiono d'un certo instinto diuino. Ma il mouimento della mente, & lo instinto diuino, è una certa dispositione de' costumi nell'animo. Ora coloro che odono il simolacro, & la specie della Musica, tutti insieme si dispongono gli animi. Onde essendo cosi, che la Musica stia in quelle cose, che apportano piacere, & la virtù in ciò è posta, che noi ci allegriamo delle cose buone, & quelle amiamo, & delle contrarie ci dogliamo, certamente noi in alcun'altra cosa non dobbiamo maggior studio porre, che

che in questa di giudicare drittamente, & dilettarsi de' buoni costumi, & delle opere laudeuoli. Et di tutte le cose, eccettuando le proprie & uere nature, niuna piu ueramente esprime le simiglianze, & le imagini dell'ira, della clementia, della fortezza, della temperantia, & de' suoi contrarij, et dell'altre cose appartenenti a i costumi, che il numero, & il canto. Et di ciò noi sentiamo l'esperientia. Conciosia, che si commouono gli animi nostri, udendo queste cose. Ora ne i canti & nella Musica ui sono certe imagini de' costumi; & degli animi, il che da ciò si puo intendere, che mutandosi la natura de i cõcenti, gli auditori altrimẽti si dispongono ne gli animi, percioche in una maniera di canto si trouano d'animo piu graue, & in un'altra d'animo piu rimesso, si come dal concento Dorio, & da quello che chiamarono gli antichi Frigio si uedeua auenire. Delle quali cose trattano molto bene coloro, i quali sono di questa arte intendenti. Donde noi possiamo esser chiari, che la musica è bastante a ben disporre l'habito dell'animo. Oltre che noi habbiamo una certa parentella con le armonie, & co i numeri. Da che molti saggi hanno scritto, parte che l'animo sia armonia, & parte che quello habbia in se armonia; dicendo l'anima essere armonia per gli numeri. Conciosia, che essendo l'armonia musicale di proportioni composta, mouendosi le cose simili, si muouono ancora insieme le simiglianti passioni. Et vi è ancora vna certa diuisione de i canti, la quale vsano alcuni filosofi, ponendo che alcuni vagliano à i costumi, alcuni alle operationi, & alcuni

alcuni à commouere la mente, secondo che alcuni concenti vagliono à vna parte., & alcuni ad vn'altra. Conciosia, che la Musica non sia cagione d'vna sola utilità, ò d'vn solo piacere, mà di molte. Vediamo ancora da i mouimenti della Musica, che alcuni huomini si rèdono buoni, nella maniera che si veggono vsarsi i canti ne i sacrificij alla purgatione dell'animo, à guisa d'una medicina. Perciocbe à tutti questi egli è necessario, che la Musica serua loro in vece di vna certa purgatione, & che quelli sentino insieme col piacere vn certo alleggiamento. Onde questi canti, che alla purgatione appartengono, apportano piacere a gli huomini, senza altra molestia, ouer danno. Et questo è quel tanto, che scrisse Aristotele della Musica nel libro viij. della Politica; da che noi possiamo uedere la conformità dell'opinione di questi due filosofi intorno alla forza & l'utilità di essa Musica.

Dicendo quì Socrate à Cebete, che rapporti per suo nome ad Eueno, ch'egli nella morte lo debbia seguire, & che habbia a desiderare quella stessa morte, ch'esso è per sostenere, marauigliandosi Cebete di quel che Socrate gli dice, niega, che Eueno, ouero alcun'altro uolontariamente habbia da desiderare la morte. Là onde Socrate altro per quella morte intendendo di quel che suonano le parole, il che poi ci uiene a spiegare, toglie la marauiglia a Cebete, benissimo dichiarando la cosa. Ma perche la presente difficoltà sia chiaramente spiegata, noi queste tre cose dichiareremo, prima quello che sia il uero filosofo, & la filosofia. poi per

qual

qual ragione il filosofo deue desiderare la morte, & qual morte s'intenda essere questa. ultimamente, onde sia che Socrate tenga ch'egli non sia lecito ad alcuno d'uccidere se medesimo, hauendo prima detto, che la morte sia da esser desiderata dal filosofo. Adunque dalla difinitione della filosofia incominciando, noi diremo, che uariamente fu da gli antichi essa filosofia difinita, & prima il diuino Platone la definì cosi, la filosofia è un conoscimento delle diuine, & delle umane cose. Altrimenti fu da esso Platone cosi difinita. la filosofia è una simi lianza dell'huomo con Dio, in quanto il poter dell'huomo si stende. Ancora fu difinito il filosofo, ch'egli fosse studioso del sapere, cosi chiamato dalla filosofia, cioè dallo studio della scientia. Vltimamente poi la filosofia fu in tal guisa da Platone definita. la filosofia è una meditatione della morte, ouerame te la filosofia è una morte del corpo, ouero uno scioglimēto dell'animo dal corpo; la qual difinitione pone qui Plat. in questo loco, dicendo τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστι τῶν φιλοσόφων λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος. *cioè, Questa è la meditatione de' filosofi, lo scioglimēto & la separatione dell'anima dal corpo. Et perche questa difinitione pone la filosofia essere la meditatione del la morte, fa mestieri, che noi dichiariamo, in qual modo quella si habbia da intendere. Onde noi prima diremo, che fu anticamente un certo Cleombroto Ambraciota, il quale leggendo questo dialogo del Fedone del diuino Platone, & seco riuolgendo, che bisognaua che'l filosofo meditasse la morte, a guisa di huomo*

igno-

ignorante, non ſapendo come s'intendeſſe queſta meditatione della morte, aſceſo ad un'alto muro d'indi ſi getiò giuſo. Di che ci rende teſtimonio un'epigramma di un certo Poeta Greco, il quale è queſto, tradotto in lingua latina.

Phæbe uale, dixit, deque arce Cleombrotus alta
Se dedit in Stygios Ambraciota lacus;
Nullum in morte malũ ratus eſſe, ſed aurea dicta
Phædonis de anima non bene nota ſequens.

Del cui horribil caſo fu cagione la ignorantia, douendo queſti meglio conſiderare, in qual modo s'hauea da intendere la meditatione della morte. Ora uediamo per qual cagione il filoſofo deue deſiderare la morte, & qual morte ueramente ſia quella. Onde noi diremo, che Platone in queſto luogo difiniſce la morte eſſere una ſeparatione dell'anima dal corpo, & nel Gorgia ancora dice, che la morte non è altro, che una diſſolutione di due coſe, cioè dell'animo & del corpo, l'uno dall'altro. Tale eſſendo adunque la difinitione della morte, uediamo qual morte ſia quella, di cui fa qui mentione Platone. Donde fa meſtieri di dire, che eſſendo l'huomo di anima & di corpo compoſto, ſi come eſſo di due coſe ſi compone, coſi la ſeparatione dell'anima dal corpo ſarà di due ſorti. Percioche ui è un certo legame naturale, per il cui beneficio il corpo è allegato all'anima, & riceue lo ſpirito uitale da quella, & ue n'è vn'altro volontario, col quale ſi congionge al corpo, a quello ſeruendo, & ſtando ſoggetto. Adunque ui ſarà ancora un doppio ſcioglimento, l'uno per lo qua

le il corpo dall'anima, l'altro per lo quale l'anima si scioglierà dal corpo. Et vi sarà etiandio una doppia morte, l'una naturale, a cui tutti noi siamo soggetti, la quale ci uiene allora, quando il corpo si separa dall'anima, & un'altra uolontaria, cioè quando il filosofo ua separando con le contemplationi l'animo dal corpo. l'una morte adunque è naturale, quando ueramente dal corpo animato l'anima si disparte, l'altra è quella che con le uirtù s'acquista, mentre che uiuendo lo stesso animale, l'animo per mezo della cõtemplatione si ritira dal corpo. Questa è aaunque la meditatione della morte del filosofo, cioè una separatione dell'animo dalle cose corporali, & questa è quella sorte di morte intesa in questo luogo da Platone, la quale esso dice douersi desiderare dal filosofo. Conciosia, che per beneficio della filosofia l'anima si separa dal corpo, mentre ch'ella fugge gli allettamenti & gli affetti di quello, & così s'intende morire il corpo, essendo acquetati tutti li suoi affetti. la quale separatione Porfirio ci cõferma, in un luogo, doue egli ci ammonisce, che noi dobbiamo tutte quelle cose schifare, che affiggono la mente nostra alle cose corporali, Perciochè il gusto, & l'allettamento delle cose sensibili conturba grandemente l'animo. Et per questa cagione è tanto da Platone commendata la contemplatione, cioè lo studio della filosofia, perche per mezo di quello noi uegniamo in conoscimento delle cose diuine, non sentendo noi alcun mouimento sfrenato del corpo, hauendo in tutto fisso l'animo alla filosofia. Et Plotino ancora pone di

questo animale dell'huomo una doppia uita, l'una, ch'è propria dell'animo, dato alla contemplatione delle cose diuine, che sia libero & sciolto quanto si può dal corpo, l'altra ch'è propria a tutto l'animale, ch'è come una imagine della prima, la qual solamente si riuolge intorno al conoscimento delle cose sensibili. A quella primiera adunque, che noi filosofando acquistiamo, ci chiama quì Platone, mentre egli dice, che si deue dal filosofo desiderare la morte del corpo. Ma essendosi da noi spiegata la morte filosofica, anderemo considerando, per qual ragione Socrate ci uieta l'uccidersi da se stesso. Onde hauendo noi detto che la morte è doppia, l'una naturale, l'altra che s'acquista per la contemplatione filosofica, Socrate dice, questa douer essere desiderata dal filosofo, & quella schifata, non potendo alcuno a se stesso far uiolentia, per comandamento della natura & di Dio. Et la ragione di questo pone Socrate, dicendo che non a noi, ma a Dio è la uita nostra soggetta, la quale a noi non è lecito di rompere senza suo comandamento. percioche essendo l'huomo come in una certa custodia, & sotto la podestà dei Dei, & essendo quello con la loro prouidentia gouernato, egli non può di quella sciogliersi, ouer fuggire. Conciosia, che niuno può con ragione, contra il uoler del Signore, portar uia quello, ch'egli haurà in alcun luogo riposto. Onde se alcuno uorrà liberarsi dal corpo innanzi il tempo a lui da Dio prescritto, questi commetterà un gran peccato: Perche si come uietano le leggi, che colui che si troua legato sotto una custodia

dia

dia, possa rompere i legami della prigione, così ancora quel Dio, che in noi signoreggia, il quale con la sua diuina prouidentia congiunse il legame di questo nostro corpo, ci ueta senza sua licentia il dipartirsi della uita presente. Quinci adunque conchiude Platone, che alcuno non può priuare se stesso di questa uita corporale, per rispõdere alla obiettione di Cebete dubitante, come possa stare, che'l filosofo desideri la morte, nè percio possa darsela da se stesso. Questo medesimo, Cicerone nel primo libro delle Tusculane, par che si togließe da Platone, così dicendo:

" *Vetat enim ille dominans in nobis Deus iniussu*
" *hinc nos suo demigrare.*

Et il medesimo egli piu apertamente dice nel sogno di Scipione:

" *Quare & tibi Publi, & pijs omnibus animus est*
" *retinendus in corporis custodia, nec iniussu eius, a quo*
" *ille est nobis datus, ex hominum uita migrandum est,*
" *ne munus assignatum à Deo defugisse uideamini.*

Dicendo adunque Socrate, che se Eueno è filosofo, egli uorrà morire, accioch'egli non paia per tali parole, ch'egli ci uoglia significare la morte uolontaria, soggionge, che non perciò egli userà forza a se stesso, conciosia, che egli sia cosa impia uccidere se medesimo. Et questo pare ch'egli dimostri con due argomenti. l'uno ueramente fauoloso & Orfico, & l'altro dialettico & filosofico. Ma inanzi che noi questo trattiamo, non sia fuor di proposito ciò co i proprij argomenti dimostrare, ch'egli non sia lecito uccidere se stesso.

R   Onde

Onde noi diremo, che hauendo Iddio in se due potentie, cioè della sublime & diuina intelligentia, con la quale tutte le cose conosce, come testificano i Poeti. Dij omnia norunt, & della prouidentia delle cose inferiori, con la quale tutto l'uniuerso gouerna, come dicono i medesimi Poeti.

» Dat bona perpetuo summi regnator Olympi, si come non sono impedite le potentie della prouidentia delle cose seconde dalle potentie intelligenti, & che a quelle si conuertono, ma insieme secondo l'una & l'altra opera. Il medesimo auiene al filosofo, ch'è imitatore di Dio, Cõciosia, che la filosofia sia una assimigliãza a Dio. Percioche nulla uieta a quello insieme operare, come autore di tutte le cose nella generatione, et con prouidentia delle seconde, & ancora purificatiuamente, percioche essendo separato dal corpo dopo la morte, non è malageuole il uiuere purgatamente; ma mentre ch'egli è ritenuto nel corpo, egli è opera generosa, ch'egli si sforzi d'acquistare la purgatione. Il secondo argomento è, che si come la diuinità sempre è presente a tutte le cose, conciosia, che alcune cose per la propria loro natura che sia atta, ouer che non sia atta piu & meno di quella partecipano, cosi fa mestieri, che l'anima sia presente al corpo, & non separarne se stessa. Et questo per la propria natura atta, ouer non atta, parteciperà di quella, & non parteciperà. Il terzo argomento è che'l uolontario legame, bisogna uolontariamente sciogliere, & l'inuolontario si ha da sciogliere con scioglimento inuolontario, & non confusamente.

fusamente. Adunque la uita naturale, essendo inuolontaria, habbiam noi da sciogliere con scioglimento inuolontario; cioè con la morte naturale. Et la uita con l'affetto, la qual noi si haueremo eletta, secondo il nostro proposito, habbiamo da sciogliere con scioglimento uolontario, con la purificatione. Ma Socrate, si come noi di sopra dicemmo, proua con dui argomenti, ch'egli non è lecito di uccidere se stesso. Et prima per un'argomento fauoloso, ch'è questo, preso da Orfeo, il quale pone quattro regni, il primo ueramente di Cielo, al quale Saturno succedette, tagliando i membri genitali del padre. Doppo Saturno Regnò Gioue, scacciando il padre nel Tartaro. Ma poi à Gioue succedette Baccho, ilquale dicono per insidie di Giunone essere stato lacerato da i Titani, & quegli hauer gustate delle sue carni. Onde sdegnato Gioue contra costoro, li folminò. Et dal fumo de' vapori che di quelli vsciro no, essendosi fatta materia, esserſi generati gli huomini. Non bisogna dunque vccidere se stessi, percioche come dice Socrate, noi siamo quì nel corpo, come vn certo legame, & il corpo nostro è Dionisiaco, conciosia, che noi siamo parte di quello, essendo composti di quella materia de Titani, che mangiarono delle carni di quello. Onde Socrate dimostrando in effetto il secreto sentimento della fauola, non soggiugne più oltre di questo, cioè che noi siamo in vna certa custodia. Ma gli espositori ci spiegano l'allegoria di questa fauola, per questa significandosi, come disse Empedocle la parte intelligibile & sensibile scambieuolmente, non che

alcuna volta si faccia la sensibile, & alcuna la intelligibile, percioche sempre sono: ma perche l'anima nostra alcuna fiata viue secondo la parte intelligibile, et allora si dice farsi il mondo intelligibile, alcuna volta secondo la parte sensibile, & si dice farsi il mondo sensibile. Cosi ancora, sono descritti da Orfeo questi quattro regni, non alcuna volta sono, & alcuna nò, ma sempre veramente sono. per li quali oscuramente s'intendono, i diuersi gradi delle virtù, secondo le quali l'anima nostra opera, la quale in se contiene i segni di tutte le virtù, delle contemplatiue, delle purificatiue, & delle ciuili, & delle morali, percioche ouero secondo le contemplatiue ella opera, l'essempio dellequali è il regno di Cielo, perche noi incominciamo di sopra. però si chiama Cielo, dal risguardare le cose sourane, ouera mente viue purificatiuamente, di cui l'essempio è'l regno di Saturno. Però Saturno si nomina, quasi che sia vna certa mente vergine, perche riguarda in se stessa, però si dice che diuora i figliuoli proprij, come quello che in se stesso si conuerte, ò che opera secondo le virtù politiche, delle quali il segno è'l regno di Gioue, però si dice Gioue essere Opifice, come quello che opera intorno alle cose seconde. oueramente, secondo le virtù morali & naturali, delle quali il segno è'l regno di Bacco, però è lacerato, percioche le virtù non si seguitano scambieuolmente l'vna l'altra; & le carni si mangiano i Titani, dimostrando quel mangiare vna molta diuisione; & perche esso Bacco è presidente delle cose di qua giuso, doue è vna molta diuisione, per

la

la mia & la tua parte. & è lacerato da i Titani, il che dimostra una certa particolarità. Onde si viene a lacerare & spartire la specie universale, nella generatione. Però la unità de' Titani è Baccho, & è detto lacerarsi dalla generatione, interpretandosi le cagioni di quella, conciosia, che parimente & nell'istesso modo noi chiamiamo i formenti Cerere, & Baccho il uino: per insidie di Giunone è detto, perche essa è Dea presidente del mouimento & del progresso. Onde spesse fiate nella Iliade d'Omero quella fa leuar suso, & destare Gioue alla prouidentia delle cose seconde. Oltre di ciò ancora Baccho è presidente della generatione, per ch'egli è della uita & della morte, conciosia, che egli è presidente della uita, per essere anco della generatione & della morte, perche il uino induce furore & insania, & intorno alla morte, noi diuegniamo della mente piu alienati, come dimostra appresso di Omero Patroclo, diuenuto nell'hora della sua morte diuinatore. Et Gioue percote questi col fulgure, significando il fulgure la conuersione, conciosia, che il foco si muoue alle parti di sopra; adunque conuerte quelli a lui. Et questo è l'argomento fauoloso. Ma l'argomento dialettico & filosofico è questo. Che se gli Iddij sono nostri curatori, & noi siamo le possessioni di quelli, non bisogna che noi facciam forza a noi stessi, ma lasciarci gouernare a quelli. Ora poi che Socrate contra l'opinione di Cebete cosi ha insegnato, conferma le medesime cose con l'auttorità di Filolao Pitagorico, il quale diceua, che si douea separare dal corpo l'animo

umano con la contemplatione. In questa opinione è ancora Plotino, & Porfirio, & Olimpiodoro, il quale alle sopradette cose aggiugne, che alcuno può uccidere se stesso in una grande necessità. Et dice che a colui è lecito d'uccidere se stesso, che sarà oppresso da una lunga, & incurabile infirmità, come quello che sia inutile alla Republica, attribuendo questa opinione a Platone, che uuole, che i cittadini della sua Republica, sieno utili alla città, & non a se stessi. Dice ancora, che Platone scriue ne i libri delle leggi, che coloro che sono occupati da passioni incurabili, come dall'amor della madre, ò dal sacrilegio, ouer da alcuno altro di questi grauissimi peccati, quando essi non possano superare, ò ritenere da quegli se medesimi, che allora è lecito d'uccidere se stesso, tirato perauentura in questa opinione da alcune parole di Platone nel libro nono delle leggi, doue esso Platone, parlando di alcuni grauissimi peccati, che possono cadere i certi huomini sceleratissimi, fa mentione di coloro, che ardissero di commettere sacrilegio, doue egli dice, che uenendo cotal pensiero in animo a quel tale, esso supplicheuolmente habbia a riccorrere a i sacrificij de i Dei liberatori, a i costumi de gli huomini da bene, quelli seguitando, & i mali essempi de i rei grandemente fuggendo, il che se costui farà, & quella mala infirmità cessi, egli si pensi douer andar bene per lui, & auenendo altrimenti, ch'egli sia meglio hauendo la morte, liberarsi di questa uita, che uiuere. Si come ancora poco piu basso dice, che a quel cittadino, che habbia commesso

messo alcun delitto contra i Dei, contra il padre, & la madre, ouer contra la patria, a questo il giudice, uedendo che non si possa sanare, gli habbia a dare per pena la morte, come il minimo di tutti i mali. Là onde noi diremo, che nè in questo luogo, nè in alcun altro si scorge, che Platone hauesse tale opinione, che in alcun caso egli fosse lecito all'huomo di fare legitimamente uiolentia a se stesso. Gli Stoici ancora diceuano, che cinque erano i modi della ragioneuole uccisione di se stesso; conciosia, che essi assimigliano la uita umana ad un conuiuio, & diceuano, che per quante cagioni si dissolue il conuiuio, per tante è necessario, che la uita si sciolga. Si dissolue adunque il conuiuio, ò per una grāde & subita necessità sopraueg nēte, come per la presentia d'un amico che in un subito sopragionga, ouer per persone, che per ischerzo mordano uergognosamente, oueramente per la ebbrezza che occupi i conuitati si dissolue il conuiuio, & per alcune cose mal sane, che ui sieno poste dinanzi. Ancora per il quinto modo, cioè per mancamento delle cose che fan bisogno alla tauola. Onde la uita ancora si può dissoluere per cinque modi. Perche si come per grande necessità si dissolue il conuiuio, così ancora per grande necessità è lecito dissoluere la uita, come si hanno trouati alcuni, che s'hanno uccisi per la patria. Ma ancora per alcuna grā uergogna, ouero infamia, è lecito dissoluere la uita, come per un tiranno che ci sforzi a riuelare i secreti. Il che una certa donna Pitagorica fece, essendo sforzata a dire, per qual cagione essa non man-

giaua delle faue: Perciochè ella disse: Ne ho io da mangiare, ouer da dire. Dapoi essendo costretta a mangiare, disse: l'ho io da dire, ouer da mangiarne. Et alla fine si tagliò la lingua, come quell'instrumento ch'è destinato al parlare, & al gustare. Ora si dissolue ancora il conuiuio per la ebbrezza; così ancora è lecito dissoluere la uita, per una pazzia, che sopraueenga al corpo, conciosia, che la pazzia è una ebbrezza naturale. Ancora per alcune cose mal sane, che ci sieno poste dinanzi; così si può dissoluere la uita, quando si troui occupato il corpo da infirmità incurabili; & che quello atto non sia di far seruitio all'anima. Appresso per mancamento ancora delle cose, che fan bisogno alla tauola, si dissolue il conuiuio, così ancora per la pouertà egli è lecito à uccidere se stessi, se noi non habbiamo che riceuere da gli huomini da bene, conciosia, che da i cattiui non se ne ha da pigliare, perche i doni, che uengono da gli scelerati, sono cattiui, & non bisogna con questi imbrattare se medesimo. Questa fu la opinione de gli Stoici, contraria in tutto all'opinione di Socrate, conciosia, che noi non trouiamo, nè in questo, nè in altri luoghi, ch'egli conceda all'huomo, per qual si sia cagione di usare forza contra se stesso, per tutte quelle ragioni importantissime, che di sopra si sono dette.

Et perche fa mentione in questo luogo Socrate di alcune cose dette in tal proposito da Filolao Pitagorico, noi diremo, che fu costume de' Pitagorici di parlare per enigmi. Onde fu il proprio di questi il silentio, dimo-

dimostrando per il silentio la secretezza di Dio, il quale bisogna, che imiti il filosofo. Ora soleua dire Filolao per enigmi, che non era lecito d'uccidere se stesso, con queste parole: Andando al Tempio, non bisogna riuolgersi indietro. Et nella uia non bisogna tagliare i legni; dimostrando per questi detti, che non era lecito di separare & tagliare la uita, conciosia, che la uita sia una uia. Dimostraua appresso la meditatione della morte per questo detto, che andando al Tempio non si doueua riuolgersi indietro, conciosia, che il Tempio s'intenda l'altra uita, perciochè iui è'l nostro padre & la nostra patria. Diceua adunque, che nella uita purgatrice, non bisognaua riuolgersi indietro, cioè non interromper la uita purgatrice.

Dicendo in questo luogo Socrate, di uoler render ragione a gli ascoltanti, come a giudici, come il filosofo debba sprezzare questa morte naturale, & desiderare quell'altra filosofica, noi anderemo meglio discorrẽdo, quale fosse per opinione di Platone questa morte filosofica. Et perche in questo luogo ci occorrono molte cose, che possono partorire difficoltà, noi diremo prima, quale sia la uera uita del filosofo, poi in che modo l'huomo da i Platonici non corpo, ma mente sia detto. Ancora per qual ragione i sensi & gli affetti, & il corpo istesso sieno all'animo d'impedimento. Vltimamente quale sia quell'animo, che con la contemplatione si purga, & conseguisce la uera sapientia, & quali sieno quelle uirtù che sogliono purgar quello. Diremo adunque, che la uera uita del filosofo, come dice Plotino, è l'in-

telletto

telletto dell'huomo, che si separa, & si ritira dal corpo, conciosia, che quanto piu l'animo si separa dalle cose corporali, tanto esso piu ueramente, & sinceramente uiuerà. Et quanto piu s'accosterà a quelle, tanto piu certamente morirà. Perciochesi come la uita dell'animo è una certa operatione diuersa dalla natura del corpo, cosi ancora noi dichiamo quello ueramente uiuere, il quale meno si sarà dato al corpo. La onde la uera uita del filosofo, è la contemplatione, & la separatione dal corpo. Ora doppo questo, uediamo come dicano i Platonici l'huomo non essere corpo, ma animo. Scriue Plotino, che l'huomo, & specialmente quello ch'è buono, non è un certo composito di anima & di corpo, ma essa anima ragioneuole. Proclo ancora, seguendo Plotino, scriue il medesimo, Et dice, ch'errano coloro, che tengono, che l'huomo sia un certo composito di anima, & di corpo, & che piu tosto non dicano, ch'esso huomo sia un'anima di ragione partecipe, che si serue del corpo; non essendo ragioneuolmente il corpo parte dell'huomo, ma piu tosto instrumento. Però tutti i Platonici, chiamano l'huomo una mente, & dicono, che l'huomo è anima, cioè sostanza incorporea ragioneuole, fatta del diuino intelletto, & che sta in se stessa, ma non è congionta al corpo, anzi piu tosto assistente, & che con la sua presentia, produce questa uita nel corpo. Il che conferma ancora Platone nell'Alcibiade. Per la medesima ragione Aristotele ancora nel x. libro dell'Etica, dice che l'uero huomo, è essa anima ragioneuole, & com

memora

memora due uite di questo animale, l'una che appartiene al composito, alla quale egli attribuisce le uirtù ciuili, che si chiamano con altro nome le morali, l'altra della mente, alla quale egli assegna le uirtù separate, ouero intelligibili. Ma uediamo ancora in che modo porga il corpo impedimento all'animo, & perche gli affetti, & queste cose sensibili turbino esso animo. Onde noi habbiamo a considerare, che fu opinione di Platone, che gli animi umani sieno stati innanzi la generatione del corpo, dapoi, come egli insegna nel Timeo, essendo gli animi da gli Iddij piu giouani nel corpo, come in un certo carro immersi, essere stati fatti partecipi del senso: Si che per questa cagione quella prima discesa de gli animi ne' corpi, è da Platonici chiamata la prima morte di quelli. Percioche essi animi da una intelligibile & incorporea essentia, sieno caduti alla sensibile & partecipe del corpo. Onde Platone nel Gorgia, & nel Cratilo, dice, il corpo essersi nominato σῶμα quasi σῆμα cioè sepolcro, & δέμα cioè legame, perche in quello l'animo sia sepolto & legato. Il che conferma ancora Cicerone nel sogno di Scipione, dicendo.

" *Qui è corporum uinculis tanquam è carcere euola*
" *uerunt.*

Et Porfirio appresso, con queste parole.

" *Eramus nos, essentiæ intellectilis, & nunc etiam*
" *sumus, copulati uero corpori, sensiles efficimur.*

Stando adunque così, che l'animo sia per se intelligibile, uoto di affetti, & puro, & che mentre si accosta

accosta al corpo, è dalle pturbationi agitato, & fatto quasi corporale. Egli ancora ci sarà manifesto, che il corpo sia a quello d'impedimento: Conciosia, che dal corpo nascano le perturbationi, gli appetiti, & tutti gli errori, come rende testimonio Platone nel Timeo. Però colui, che sarà applicato alle cose corporali, guasta & corrompe la natura sua intelligibile, & diuiene mortale & corporale, non essendo ne i sensi alcuna certa scientia, ma errore, se non quando la mente quelli purifichi, & tiri a se. Donde auiene, che l'animo di ragione partecipe, immerso nel corpo terreno, è impedito & legato, parte dalla falsità de' sensi, parte da i uarij affetti, che nascono dal corpo. Vltimamente fa mestieri di spiegare in che modo l'animo, per uia della contemplatione si purghi, & purgato intenda la bellezza intelligibile. Il che Socrate dice con queste parole. Non sarebbe adunque questo colui purissimamente, che quanto piu è possibile si raccogliesse con la mente a ciascuna cosa, non aggiugnendo il senso del uedere nel contemplare, nè alcun'altro senso congiongendo col discorso, ma seruendosi della pura intelligentia della mente secondo se stessa, si studiasse d'apprendere ciascuna cosa da per se pura esistente &c. Et essendo il uero huomo, esso animo libero da i legami corporali, & non un'animale corporato, la uera purgatione dell'animo sarà, se egli si separerà dal corpo, & si conuertirà alla contemplatione delle cose intelligibili. Perciochе secondo che scriue Plotino, il purgare l'animo non è altro, che acquetare tutti gli affetti, con

la filosofica cõtemplatione, & liberare esso animo dal la cura delle cose corporali. Onde Platone in questo dialogo, & nel Theeteto ancora ci insegna a separare l'anima dal corpo, cioè ci ammonisce a far che l'animo non ubidisca al corpo, ouer consenta all'imaginatione, accioche per lo commertio di esso corpo non si alieni dalla mente, anzi quanto è possibile si sforzi di tirar seco insieme alle cose superiori quella parte dell'anima, che gli sta soggetta. Conciosia, che allora noi ueramente ciò conseguiamo, quando intenti alla contemplatione delle cose diuine, sprezzamo tutte le cose terrene, non cercando altro, che quelle, che son necessarie al corpo. Questa è adunque quella medicina, con la quale l'animo nostro si purga, & per cui esso si rende in un certo modo intelligibile. Onde dice Plotino, che l'anima allora ha in se uirtù & bellezza, quando la medesima ritornata nell'antica purità, si rende intelligibile, & incorporea, sprezzate le cose corporali. Et questa è la purgatione dell'animo, commemorata quì da Platone, & nel Sofista ancora, doue ci spiega due maniere di purgationi, l'una dell'animo, l'altra del corpo, delle quali quella s'appartiene a i medici, & questa a gli huomini buoni. Percioche essendo due li uitij di quell'animo, che s'impiega nelle cose corporali, l'uno procedente dalla perturbatione de gli affetti, l'altro dalla ignorantia. Platone non pensa, che altro sia il purgarsi l'animo, che liberarsi da quelle due maniere di uitio, acciochè gli affetti sieno dalla ragione temperati, & che con la dottrina sia

ſcacciata la ignorantia . Ma appreſſo di quanto da noi di ſopra s'è detto anderemo conſiderando, perche neghi Socrate, che l'huomo in queſta uita poſſa acquiſtare la uera ſapientia . Onde noi habbiamo da ſapere, che dalla filoſofia ci naſce una doppia notitia, l'una che ſi chiama opinione, la qual ſi riuolge nella inquiſitione delle coſe naturali, l'altra ch'è uera ſcientia, & che cade nella mente, com'è la contemplatione delle coſe diuine . Però queſta ſcientia dell'animo purgato, eſſendo aliena dalle coſe corporali, & comprendendoſi ſolamente con la intelligentia, mai non ſi può a baſtanza acquiſtare in queſta uita corporale . Da che dobbiam conchiudere, che nell'altra uita incorporea, quando l'animo è poſto in libertà, noi conſeguiamo quella ſcientia, conciosia, che ella cade ſolamente nell'intelligentia, & non poſſa cadere ſaluo che nell'animo diuenuto intelligibile . Nondimeno, dicendo quì Platone, che niuno in queſta uita può eſſere felice, nè quì poterſi acquiſtare la uera ſapientia, non perciò nega, che in noi poſſa eſſere qualche ſcientia, ma quella però dice eſſere imperfetta, & come un'ombra di quella ſuperiore, la quale noi ſiam per hauere ſciolti, & liberati dal corpo . Vltimamente conchiude, che la filoſofia uera ſia la morte del corpo, & la uita dell'animo. Dapoi che queſta contemplatione filoſofica purga gli animi noſtri, & gli adorna di molte uirtù, & preſta la uera ſapientia .

Ma dubitando quì Platone, ſe il ſenſo del uedere, & dell'udire hanno alcuna uerità ne gli huomini, & ſoggiun-

soggiungendo, che i Poeti uanno diuolgando ò cantando, che noi niente udimo, niente uediamo di sincero, noi diremo, che in questo luogo Platone chiama i Poeti, Parmenide, Empedocle, Epicharmo, conciosia, che costoro stimarono, che il senso nulla di certo ò sinceramente sapesse, si come soleua dire Epicharmo, la mente uede, & la mente ode, & tutte l'altre cose sono sorde & cieche.

Dimandando Socrate a Simmia, se'l giusto sia alcuna cosa ouer niente, egli uuole intendere per il giusto, per il bello, et per il bene da per se le Idee, nel qual luogo egli ci propone due Trinità di Idee, l'una del bene, del giusto, & del bello, l'altra della grandezza, della soauità, & della fortezza, & non sono queste trinità in tal modo infra loro differenti, come stimarono alcuni, cioè che la prima si riuolge intorno l'anima, & la seconda intorno il corpo, perciochè l'una & l'altra trapassa per tutte le cose. Perciochè se il sommo opifice è buono, & in quello ch'è buono non si genera mai d'alcuna cosa inuidia, produrrà adunque le cose simili à se stesso, perche si come è scritto nella Republica, il buono non da l'essere al cattiuo. Parimente ancora la giustitia, se ciascuna cosa non ua confusa col resto, & il separare & il distinguere le cose, & far che da per se stiano, è proprio della giustitia. la bellezza ancora se le cose hanno una certa communione & unione infra di loro, adunque la bellezza per la unione, & la grandezza parimente per tutte le cose ha trapassato, perciochè nelle cose intelligicili non è semplicemente la

quantità continua, ma in quanto che si uanno moltiplicando, & non è quello, ch'è l'uno, perciochè tutto quello che è doppo l'uno, partecipa della moltitudine, & in tal modo s'intende hauer grandezza. Ancora la sanità, conciosia, che ciascuna cosa, come composta de gli elementi, che serbano infra di loro proportione, ha in se sanità. Et ancora fortezza, in quanto non si lascia superare dalle cose peggiori. Nel Filebo ancora pone Platone un'altra trinità di Idee, del desiderabile, del perfetto, & del sofficiẽte. Et è differẽte il pfetto dal sofficiẽte, perciochè il sofficiẽte è naturale, & generatiuo, si che altri partecipano di quello, & il perfetto sta da per se, & è di se stesso contento. Il perfetto ueramente si attribuisce alla giustitia, in quanto attende alle cose proprie. Et il sofficiente al bene, facendo di se stesso parte ad altrui. Et il desiderabile alla bellezza. Dapoi dice Platone, che quegli che opera in questo modo, è molto uicino al conoscimento del uero. Onde egli afferma, che si ha da caminare per questa strada, & non per uia dell'ignorante uolgo, cioè che noi habbiam da uiuere purificatamente. Et questa uia non è altro, che una purgatione, che ci conduce alla speculatione, & non bisogna andare per la trita, & commune uia, cioè per la uia de i molti secondo quel precetto Pithagorico, che si deono fuggire le uie communi della uolgar gente.

Soggiongendo Socrate, che mentre che noi habbiamo il corpo, & che l'animo nostro è con tanto male mescolato, mai non siamo per conseguire a bastanza

la uerità

la uerità che noi desideriamo, si ha da considerare, ch'egli è impossibile, che l'anima nostra conseguisca quello, che desidera, essendo con questo corpo mescolata, per molti impedimenti, che auuengono all'anima dal corpo, parte che sono secondo la natura, per gli necessarij nodrimenti di quello, & parte contra natura nelle infirmità. Ma noi diremo, che la imprudentia irragioneuole è quella che ci fa impedimento, cioè la uitale. Et questa è di due sorti, l'una che solamente si considera intorno al corpo, come i timori, & gli appetiti, & gli amori, l'altra intorno alle cose esteriori, come sono le guerre, & le auaritie. Appresso ci fa ancora impedimento la parte conoscitrice dell'animo, come è la imaginatione, che suol'essere sempre d'impedimento alle nostre intelligentie. Onde è che Vlisse hebbe bisogno di quella erba Mercuriale nominata Moli, cosi detta dal mitigare ouer curare le infirmità, la quale gli diede Mercurio, per rimedio de gli incantesimi di Circe; & della diritta ragione, per poter fuggire Calipso, intesa da Omero per la imaginatione. Onde il Poeta dice. φανταςίη τανύπεπλε cioè, ò fantasia di lunga uesta coperta, essendo quella come una coperta, et una nebbia che ingõbra & fa impedimento alla ragione, ch'è il nostro Sole. Però peruenne Vlisse primieramente a Circe intesa per il senso, come figliuola del Sole. Grande impedimento adunque apporta la fantasia alle nostre intelligentie.

Hauendo detto Socrate, che mentre che noi uiuiamo, tanto piu ci accostaremo uicini alla scientia, quanto

to meno teniremo commercio col corpo, nè alcuna cosa con quello communicheremo, se non quanto che gran necessità ci astringa, nè della natura di quello ci riempiremo, ma schiferemo la sua contagione, fin che a Dio piaccia di scioglierne. Vuole Olimpiodoro, che per questo Dio s'intenda Dionisio, ouer Baccho, percioche questo Dio è presidente della vita, & della morte. Della uita ueramente per gli Titani, & della morte per il vaticinio, che si fa intorno alla morte, conciosia, che egli è presidente di ogni furore.

Facendo quì mentione Socrate delle uirtù, cioè della fortezza, della temperantia, & della moderatione; non fia fuor di proposito l'andare discorrendo, & considerando i gradi delle uirtù. Sono dunque cinque gradi delle uirtù, percioche ò che elle sono naturali, & soprauengono in noi dalla complessione, oueramẽte che sono morali, come quelle che noi acquistiamo dall'abito. Et sono le naturali proprie principialmente a gli animali irragioneuoli, cioè quelle che dalla complessione auuengono. Conciosia, che tutti i leoni sono per complessione magnanimi & forti, tutti i boui temperanti, & tutte le cigogne, sono giuste, tutte le grui prudenti. Ma le uirtù morali sono massimamente a noi proprie, & a gli altri animali cioè a quelli che hanno la imaginatiua piu perfetta, & atta ad essere accostumati, la quale Aristotele chiama docile. Et se le uirtù usano la ragione, ò che ciò fanno con le tre parti dell'anima, & cõ le moderate passioni, come le uirtù politiche, ouer che non l'usano. Et ò che fug-

gono le passioni, come le uirtù purgatrici, ouer che le hanno fuggite, come le uirtù contemplatiue. Ma Plotino, uuole che ui sia un'altro grado di uirtù oltre di queste, cioè de gli essempi, conciosia, che ui sieno ancora le uirtù essemplari. Percioche si come il nostro occhio essendo primo illuminato dalla luce del Sole, egli è diuerso da quella cosa, che lo illumina come illuminato, & dapoi in un certo modo si unisce & si congiunge, & come uno, & chiaro come il Sole si rende. Cosi ancora l'anima nostra, da principio ueramente è illuminata dalla mente, & opera, secondo le uirtù contemplatiue, & dapoi ella si rende tale, quale è quella cosa che la illumina; & unitamente opera, secondo le uirtù essemplari; & è ufficio della filosofia, di fare noi una mente: Et della diuinità, d'unire noi con le cose intelligibili, perche possiamo operare essemplarmente. Et perche hauendo noi le uirtù naturali, conosciamo i corpi mondani, percioche i corpi sono soggetti di cotali uirtù: Et accioche hauendo le uirtù morali, noi sappiamo il fato dell'uniuerso; perche esso fato si riuolge intorno alle uite irragioneuoli. Percioche l'anima ragioneuole non è sottoposta al fato, et le uirtù morali sono irragioneuoli, cõciosia, che secondo le uirtù politiche noi sappiamo le cose mondane, & secondo le purgatrici le celesti. Et perche hauendo le contemplatiue, noi sappiamo le cose intelligenti, & hauendo le essemplari, le cose intelligibili. Onde è propria la temperantia alle uirtù morali, & la giustitia alle politiche per gli contratti. Et la fortezza, alle

uirtù purgatrici, per la fermezza & stabilità intorno alla materia. Et la prudentia alle uirtù contemplatiue. Distingue ancora Platone le uirtù politiche dalle purgatrici, & contemplatiue; Perche le politiche usano le tre parti dell'anima, & le purgatrici, & le contēplatiue, nō così. Distingue ancora quelle in un'altro modo, dicendo, che le uirtù politiche non sono consecratiue, & le purgatrici & contemplatiue, sono consecratiue. Però riceuono ancora un nome tale, ueramente purgatrici, dalla purgatione, la quale noi usiamo ne i sacrificij, & contemplatiue, dalla uisione delle diuine cose. La onde il uerso Orfico canta in conformità, dicendo, che quegli, che si trouerà di noi non consecrato, giacerà nell'inferno, come nel fango. Et la consecratione è il furore delle uirtù. Onde dice molti ueramente portano il Tirso, ma pochi sono i Bacchi, chiamādo li portatori del Tirso, et che per ciò nō sono Bacchi, gli huomini Politichi. Et li portatori del Tirso, & che sono Bacchi, gli huomini purgati. Percioche noi ci uestiamo della materia, come i Titani, ꝑ la molta diuisione. Cōciosia, che la mia et la tua parte è molta. Et noi ci destiamo poi come Bacchi. Però intorno il tēpo della morte, noi diueniamo piu indouini. Et presidēte è della morte Dionisio, ꝑch'egli è ācora di ogni sorte di furore.

Ma perche Cebete interroga Socrate della essentia, & della uita durceuole dell'anima con tali parole: Le altre cose ueramente ò Socrate, mi pare, che sien ben dette. Ma quanto all'anima s'appartiene, stanno gli huomini in gran dubbio, incomincia egli hoggimai

mai la disputa di questa cosa. Et tanto piu essendo stato da esso Socrate dimostrato, che'l filosofo deue essere intrepido della morte; percioche egli spera di douer andare a migliori Signori, & amici. Et hauendo parimente conchiuso, che ui sia prouidentia; segue di necessità il douer dimostrare, che l'anima nostra sia eterna, accioche ella sortisca all'altra uita quello stato, che sia secondo i suoi meriti. Onde per procedere ordinatamente, noi diremo in prima, quale sia l'essentia dell'anima, dapoi a qual parte della filosofia sia la conoscenza di quella soggetta. Da che ci possa esser facile, comprobare l'immortalità dell'anima, secondo la mente di Platone, hauendo noi inteso il lignaggio della sua essentia. Platone adunque diffinisce l'animo essere una certa essentia, che da per se si moue, con numero armonico. Onde esso nel Timeo dice, l'animo umano essere una certa essentia intelligibile creata da Dio, eterna, & allegata a questo corpo per mezo del ministerio de gli Iddij piu giouani. Là onde si uede, ch'egli tenne la essentia dell'anima incorporale, & che quella esternamente & di fuori auuenisse al corpo. Ora hauendo noi queste cose dette breuemẽte della natura dell'anima, uediamo ancora a qual parte della filosofia sia la sua conoscenza soggetta. Hauendo adunque Platone & Aristotele diuisa tutta la filosofia in contemplatrice, & attiua, & da capo la contemplatrice distinta nella inquisitione delle cose corporali, cioè nella Fisica, & delle cose incorporee, cioè nella sapientia, ouer prima filosofia, che Metafisica si

chiama, la disputa dell'anima è interposta mezana infra queste due, perciochè essa anima è parte corporale, in quanto ella si serue dell'apprensione delle cose corporali, & parte incorporea, in quanto che la natura di quella si troua essere diuersa dal corpo. Il che Platone nel Timeo conferma, attribuendo all'animo una certa natura mezana infra le cose sensibili, & intelligibili. Onde egli nello stesso Timeo, genera l'animo di numeri, in tal modo significando la mezana natura di quella. Ma douendo noi trattare della immortalità de gli animi, innanzi che spieghiamo quelle ragioni, che Socrate produce in questo dialogo, noi raccoglieremo le altre da gli altri libri di Platone, perche questa disputa sia con molti & fermissimi argomenti fondata. Adunque Platone nel Fedro, & il medesimo ne i libri della Republica, doue egli si propone di difendere la immortalità dell'animo, usa in ciò cotali ragioni. Delle quali la prima è questa, ma alquanto oscuramente esposta.

Quello che da se si muoue, è eterno, l'anima da se si moue, l'anima adunque è eterna. Et che quello che da se stesso si moue sia eterno, egli proua, perche quello sia principio di mouimento, & quello ch'è principio, manca di principio, & per ciò è immortale, conciosia, che non sia ancora per hauer fine. Et che l'anima etiandio da se si moua, lo dimostra dal mouimento del corpo, il quale esso corpo da se non ha, ma dall'anima, essendo quello piu tosto una cosa immobile & rozza, se non fosse commosso dall'anima. Onde

uedendo Platone, che questo mouimento dell'animale non procede dal corpo, ma dall'animo, esso tenne l'animo immortale, per esser quello il principio del mouimento. Il medesimo conferma ancora dalla diuisione delle cose, percioche alcune cose sono per lor natura immobili, come tutti i corpi, i quali se non sono mossi da altrui, da se muouere non si possono. Sono ancora alcun'altre cose, che parte son mosse, & parte se stesse muouono, come i corpi celesti. Et sono poi alcune altre mezane infra di queste, le quali non son mosse da altrui, ma esse sono quelle che muouono, come l'anima. Con la qual ragione Platone non distingue l'essentia dell'animo, da quello ch'è principio del mouimento.

Vi è una seconda ragione tolta dal libro x. della Republica, la quale è questa. Ogni bene conserua le altre cose, & per contrario il male le distrugge. Ma se niente di male si trouerà, che l'animo dissolua, seguiterà quello essere immortale. Ora questo male ò che egli nasce dalla natura dell'animo, ouero altronde. Da quella non puo nascere alcun male, percioche la medesima natura dell'animo niente ha di male, essendo quella libera dalla materia, la quale è soggetta al mutamento. Adunque il male è posto fuori di quella. Il medesimo ancora non può nascere dal corpo, essendo l'animo incorporeo, & non potendo patire dalle cose corporali, nè dalle incorporee, come sarebbe dal sommo Opifice Iddio, hauendo piu tosto esso Iddio come buono, forza di serbare, che di distruggere, adunque l'animo è immortale. Sono diuerse altre ragioni

ne i libri di Platone sparse, le quali noi non andere-mo commemorando, ma raccoglieremo quelle ragioni da Platone tocche in questo libro.

La prima ragione adunque è presa dall'antica opi-nione, & dal commun consenso di tutti gli huomini & persuasione, con la quale tutti guidati dalla natura, tengono che l'animo sia immortale, la quale con queste parole Socrate dimostra. Adunque si ritroua un certo antico sermone, che è questo, di cui noi ci ricordiamo, che uanno colà le anime de defonti.

Ma la seconda ragione è tolta dalla continua pro-duttione delle cose, la quale non intermettendosi mai, quasi circolarmente si ua riuolgendo, come uuole anco ra Aristotele ne' libri della generatione & manca-mento. Percioche affermando Platone, & i Pitago-rici le anime tutte essere state insieme da Dio create, & quelle rinchiudersi in uarij corpi, in questo modo egli conchiude la seconda ragione dell'immortalità. Tutte le cose che si fanno, si fanno da i contrarij, come il grande dal piccolo, l'uguale dal disuguale, & così tutte l'altre cose dalla priuatione della forma, la qua-le nella loro generatione hanno acquistata, si fanno, si come tiene ancora Aristotele nel primo libro della Fisica. Ma la uita & la morte sono contrarij, adunque quello che dell'uno & l'altro di questi partecipa, uien a farsi da i contrarij, cioè hora partecipe della uita, hora della morte, & questo per una scambieuole com-mutatione. Conciosia, che questo così si fa, che uar-cando l'anima di uno corpo in un'altro, si fa la uita di

quello, in cui trapassa, essendo prima stato morto il medesimo, per la morte, cioè per lo mancamento dell'anima. Adunque, se la generatione & il mancamento delle cose si seguitano sempre scambieuolmente; procedendo quasi con un certo mouimento circolare, seguita egli, che l'anima sia immortale, non passando mai alla morte, ma alla uita dalla priuatione di quella nel corpo animato.

La terza ragione sta in questo modo. Tutti i cõcetti dell'animo, i quali sono ueramẽte rimembranze della primiera uita, sono stati innanzi il corpo. Perciochè non si sarebbono potuti generare insieme col corpo, si come si dimostra nel Menone. Adunque l'animo in cui quelli si ritrouano, è stato fatto, innanzi che fosse il corpo, secondo che nel Timeo leggiamo. Se l'animo dunque fù innanzi il corpo, egli insieme con quello non può morire. Onde per ciò uerrà ad essere immortale. la qual ragione consiste principalmente in questo, che tutti gli animi, per opinione di Platone, diconsi essere insieme nati, & indi trapassare in uarij corpi, il che si proua dà i concetti di esso animo di sopradetti.

La quarta ragione è questa. Niente può essere contrario a se medesimo. Ma che l'anima sia mortale, repugna alla sua natura, conciosia, che ella piu tosto porge la uita, adunque la medesima è immortale.

Ma la quinta ragione è tale. Ogni corpo, & ancora ogni cosa ch'è di parti composta, è dissolubile, & all'incontro ogni cosa semplice & incorporea, non si può dissoluere, non potendo risoluersi in alcune parti

della

della sua compositione, non ne hauendo alcune. Ma l'anima è incorporea & semplice, come si può uedere dalle sue operationi, le quali se fossero corporali, essa ancora sarebbe corporale, essendo tutte le operationi simiglianti alla sua cagione. Adunque l'anima non si può dissoluere. Onde questa ragione ancora par che comprobi la origine eterna dall'animo, perche ci mostra, che quello non ha in se alcuna compositione, da che si uiene a conchiudere, che esso ancora sia libero dalla morte. Ma oltre a queste ragioni non fia fuor di proposito di spiegare alcuni argomenti di Plotino Platonico, i quali fanno molto all'intendimento di questo luogo. Plotino adunque ci propone quattro principali ragioni a prouarci l'immortalità dell'anima. Onde primieramẽte ci insegna, che l'anima è separabile dal corpo, & una cosa diuersa, il che quinci è manifesto, perche l'animo signoreggia alle cose corporali, & repugna a gli affetti. Appresso, dalla contemplatione delle cose diuine, & dal conoscimento, il quale cader non può se non in cosa, che sia della diuinità partecipe. Ancora dal desiderio delle cose eterne, di cui è sempre l'animo acceso. Vltimamente perche l'istesso animo ha il sommo Iddio in riuerentia, per cagione della uita sempiterna; & per trouarsi in quello naturalmente la pietà, & un certo concetto di religione. Dalle quali tutte ragioni egli conchiude, che non pur sieno gli animi separati da i corpi, ma ancora quelli essere immortali. Ma perche Platone fa dire a Cebete uerso Socrate, che quanto all'anima, sono stati de gli huomini,

che

che grandemente han dubitato, noi diremo, che fu lungamente dubbio infra i filosofi, se gli animi umani fossero immortali, ouer nò. Percioche Democrito & Epicuro tennero, che gli animi morrissero insieme co i corpi; al contrario Platone, Socrate, Pitagora, & Siro Ferecide quelli stimarono essere immortali. Di tutti questi Platone, doppo Pitagora, primo produsse le ragioni di questa cosa, hauendo gli altri innanzi a lui solamente esposta la loro opinione. Trouandosi adunque tanta uarietà d'opinioni de' filosofi infra loro discordi di questa cosa, subito Cebete da questa quistione incominciando, poi che di sopra si era fatta mentione della morte filosofica & Socratica, dimanda a Socrate, se l'anima sia immortale, ouer nò. Ma perche da noi sien spiegate per ordine quelle cose, che in questo luogo sono oscure & difficili, diremo prima, perche sia detto da Platone, che le anime de' defonti d'indi ritornino, doue son andate, secondo il detto di quell'antico sermone, & ch'egli usi in prima questa ragione per la immortalità. Dapoi, se l'anima sia separata dal corpo, oueramente nò, ouer se ella sia d'una istessa natura col corpo. Onde noi habbiam da sapere, che fu già opinione de' Platonici, & de' Pitagorici, che gli animi de gli huomini, & de gli altri animali, sieno stati innanzi i corpi. Percioche dicono costoro, tutti gli animi essere stati insieme da Dio creati dal principio del mondo, & indi essere mandati in uarij corpi, si come si legge nel Timeo, doue si tratta della distributione de gli animi ne' corpi, & cosi nel lib. x.

della

corpi. Il medesimo nell'Apologia, ne' libri della Republica, & in altri luoghi afferma. Tiene ancora l'istesso Aristotele nel libro terzo dell'anima, quãdo dice, che la mente auuiene estrinsecamente, & nel quarto libro della generatione de gli animali. Et Plotino ancora nel libro della discesa de gli animi ne' corpi. le quali cose stando cosi, si conchiude, che l'animo si possa separare dal corpo, & il medesimo etiandio essere di natura diuersa dal corpo. Il che si può ancora confirmare con questa ragione, che se l'animo ha operationi diuerse dal corpo, come ueramente egli ha, conuiene hauere ancora una diuersa essentia, essendo delle essentie diuerse, diuerse le operationi. Onde, se quelle operationi diuerse, sono separate dal corpo, com'è l'intendere, il ricordarsi, & altri simili, l'animo ancora si può separare dal corpo. Adunque stando cosi queste cose, consideriamo l'altra ragione di Socrate della immortalità dell'animo. Il capo di quella è, che gli animi sieno stati innanzi i corpi. Onde si conchiude la ragione, al far della quale Platone usa due mezi. Il primo, che tutte le cose si fanno da i contrarij; il che Aristotele nella Fisica, et molti altri filosofi cõfessano. Il secondo, che i contrarij i quali da se scambieuolmente si fanno, debbiano hauere qualche soggetto, quando l'uno non si può mutare nell'altro. Posto questo, cosi la ragione si cõchiude. Tutte le cose si fanno da i cõtrarij, cioè operando ciascun di quelli scãbieuolmente nel soggetto, & quello informando, ma la uita, & la morte sono contrarij, & nel loro mezo è posto l'animale come

soggetto,

ſoggetto, adunque dell'uno ſi fa l'altro, cioè, hora l'animale ſi fa della uita partecipe, & hora nò. Onde ſe dalla uita la morte, & dalla morte la uita naſce, adūque l'anima non è mai ſottopoſta alla morte, eſſendo ſtata innāzi il corpo, & douēdo doppo quello ancora eſſere. Queſta medeſima ragione Platone conferma con due altre, delle quali la prima è che ogni progreſſo di generatione ſia circolare; cioè in ſe ſteſſo reciproco. la ſeconda è, che ſe tutte le coſe ſi riduceſſero alla morte; & non ſi regeneraſſero, ſi confermerebbe l'opinione d'Anaſſagora; che diceua, tutte le coſe nel medeſimo eſſere meſcolate; & indi fatta la ſeparatione delle parti, generarſi. Il che Ariſtotele ancora nel primo libro della Fiſica reproba. Ma che ogni generatione ſi faccia per mouimento circolare, non ſolo quì Platone inſegna, ma Ariſtotele ancora & gli altri filoſofi: Conciosia, che dalla morte dell'uno ſegue la generatione dell'altro; & all'incontro; perciòche rimanendo ſempre la ſteſſa materia, ui s'introducono diuerſe forme. Onde ſe queſta ſucceſſione dell'uman lignaggio s'intermetteſſe, & tutte le anime inſieme co i corpi moriſſero, finalmente tutte ſi ridurrebbono al niēte, & a guiſa del ſogno d'Endimione, coſi ſariano nella morte ſepolte. Queſto Endimione fingono i Poeti, eſſere ſtato addormentato per lo ſpatio di quarant'anni ſopra un monte di Caria. Ma ſi diſſe coſtui hauer dormito ſempre; perciòche dando opera all'Aſtronomia, lungamente dimorò in una ſolitudine, & però ſi diſſe eſſere ſtato amato dalla Luna. Il che fù ancora detto di

Ptolomeo, conciosia, che ancora costui per spatio di quaranta anni dimorò in alcuni altissimi monti, uacando all'Astrologia. Onde quiui ancora mandò à memoria delle lettere, & scrisse le colonne, delle cose da lui trouate intorno all'Astronomia. Ora quello che dice Platone, che se tutte le cose si confondessero, & non mai si separassero, subito auerria l'opinione d'Anassagora, cioè che tutte le cose sieno insieme, noi habbiamo da pigliare in questo senso, cioè, che se tutte le anime morissero insieme coi corpi, & si confondessero, non solo il corpo, ma le anime ancora uerrebbero a trarsi d'una medesima essentia, fatta una certa infinita separatione delle parti. Percioche Anassagora, come recita Aristotele stimaua tutte le cose essere in una certa sostanza confusa, & di quella farsi la generatione & la morte da una mente, ouero da Dio, per una certa separatione delle parti, si che se da quella medesima sostanza diuerse particelle si separassero, allora ne riuscisse la generatione di alcuna cosa, & se all'incontro quella da capo in essa sostanza si dissoluesse, ne seguisse la morte. Et cosi egli diceua tutte le cose essere insieme mescolate nel medesimo la cui opinione reproba Aristotele, & Socra ancora recita nel Gorgia, disputando contra l'opinione di Polo. Essendo adũque stata questa l'opinione d'Anassagora, ch'egli stimò tutte le cose insieme nel medesimo essere mescolate, ragioneuolmẽte dice Socrate, che il medesimo auerrebbe, se le anime ĩsieme co i corpi nella morte mãcassero, & nel medesimo si dissoluessero. Et in tal modo

do sia

do sia da noi spiegato la prima ragione di Socrate, la conchiusione della quale dal medesimo subito si soggionge, con queste parole.

" E' ueramente ò Cebete sopra tutto così, come a me
" pare, et noi nõ habbiam confessato quasi ingãnati que
" ste istesse cose, ma ui è per il uero il ritornare in uita,
" & de' morti si fanno i uiuenti, & ui restano le anime
" de' morti. Et le buone anime hanno meglio, & le ree peggio. Da che conchiude Socrate, che gli animi sieno stati innanzi i corpi, & douer ancora rimanere doppo quelli, & dice a i buoni & a i rei animi essere statuiti i premij, & le pene.

Hauendo noi fin quì breuemente spiegato la prima ragione di Socrate della immortalità de gli animi, hora perche Cebete fa mentione di quell'altra ragione, ch'era solito Socrate di usare, ch'è tratta dalla rimembranza de gli animi, questa soggiugne a quella di sopra. Onde il fondamento di questa ragione è, che dai concetti della mente umana, dalla natura fatti, i quali chiama Platone rimembranze, insegna, gli animi essere stati innanzi il corpo, & quinci conchiude quelli essere immortali. Ma innanzi che si raccolgano queste ragioni, è necessario primieramente uedere, quale sia questa rimembranza appresso Platone, poi, perche da quella egli ci insegna, che gli animi nostri sieno stati innanzi i corpi. Ora per uenire in conoscimento di questo, noi diremo, che uollero gli Academici, che gli animi umani, come quelli che sono di una certa mezana natura infra le cose sensibili, & le intelligibili, hauessero

hauessero in se i concetti & le spetie di tutti gli Enti intelligibili & sensibili, & di quelle spetie scordarsi, allora che entrano, & si uniscono co i terreni corpi, per il troppo & souerchio flusso della uariante materia, le quali tutte cose uanno essi animi da capo ricouerando, parte con lo studio & con la dottrina, parte cō l'assidua essercitatione. Onde si rimembrano poi delle cose obliate, ma cotal beneficio essi animi non acquistano, fuor che in grande età, & che già cala alla uecchiezza, cioè cessando hoggimai & acquetandosi quel flusso della materia, che da prima era in gran mouimento, & concitato. Onde meritamente diceua Platone, che allora l'acume & la uista della nostra mente in noi si rendeua perspicace & acuta, quando quella de gli occhi diuentaua debile. Percioche dicono essi Academici, se l'animo è immortale (come altroue s'è dimostrato) egli è necessario, che quello sia stato innanzi i corpi, & ancora essere ornato delle scientie, contenendo in se le specie di tutte le cose intelligibili, oueramente che noi habbiamo a dire, quello niente essere stato innanzi il corpo. Non habbiamo dunque noi a dire che sieno gli animi, come certe tauole rase di lettere, le quali esternamente riceuano le figure & le forme. Conciosia, che sempre sieno quelle scritte, & lo scrittore è dentro. Ma non però tutti sono bastanti di leggere le cose scritte, ouero di conoscere quello ch'è scritto. Percioche per le immonditie della generatione, & per le tenebre dell'oblio, gli occhi di quelli sono dalle brutture ingombrati, & sono caduti in uarie

sorti di perturbationi. Solamente adunque fa mestieri di leuare il uelame, che ci fa impedimento, & non ui è necessaria alcuna notitia generata & portata di nuo uo esternamente. Hauere ueramente in se gli animi le porte della uerità, ma quelle essere chiuse da i terreni serragli della uariante materia. La onde se egli auiene, che quelli altronde sieno desti & eccitati, rinouare & con marauiglioso modo da se trarre tutte le cose sapute & innanzi conosciute, & questo meritamente douersi giudicare esser uero, che gli animi sappiano tutte le cose, & hauer solamente bisogno, d'essere esternamente desti & ammoniti, i quali alcuna uolta non eccitati da alcuno, & non aiutati da alcuna opera esterna, da per se stessi internamente conuersi, & in se medesimi riguardando, per quei concetti, che dentro posseggono, essercitano le loro operationi. Et questi ueramente chiamarono gli Academici a modo loro memorie & rimembranze, usando perauentura in questa cosa licentiosi uocaboli, per poter spiegare & dimostrare piu commodamente con questi la natura della cosa soggetta. Il che dall'opinione de i Peripatetici, uolendosi da altrui giudiciosamente essaminare, non pare certo che sia in parte alcuna discrepante. Percioche se l'animo di fuori auuiene, come piacque ad Aristotele, è necessario, che quello sia stato prima che si congiongesse al corpo, della qual cosa quelli non
" *dubitano. Et se l'animo è stato innanzi, quello (come*
" *s'è detto) è ornato & pieno delle scientie, & è ancora*
" *ragioneuole, che habbia in se le specie & le notitie di*

tutte

tutte le cose intelligibili, le quali dapoi desto & eccitato si ritoglie & si riueste. Il che pare, che Auerroe ancora esquisitissimo interprete di Aristotele ne' suoi commentarij sopra il terzo libro dell'anima habbia tenuto, quando si riue, che l'intelletto possibile, che esso chiama unico & immortale, sempre è pienissimo di tutte le spetie, & sempre, come dice, intendersi di hauere quelle acquistate; ma in quanto che esso è immerso & congionto col corpo, per mezo di uarie specie di fantasmi, quello ueramente intendere uarie & diuerse cose, onde alcuna uolta esso intendere, & alcuna uolta nò. Ma a che debbo io piu perder parole? non pare egli chiaramente consentire a questa opinione Aristotele nel libro ij. della Fisica? & affermare che la scientia in noi in niun'altro modo si faccia, che rimossi & leuati uia gli ostacoli, che impediuano quella, che secretamente staua nascosa ne gli animi nostri, i quali ci cōtendeuano, che essa sciētia non potesse di fuori apparire. Et le parole di esso Aristotele sono queste, perche si uegga che noi non ci andiamo fingendo quello che è uero.

Scientiæ acquisitio a principio, non est generatio, neque alteratio; in eo enim quòd quieuerit & constiterit animus, sciens efficitur & prudens. Quemadmodum igitur, neque cum stertuerit quispiam, & postea expergiscatur, aut cum post ebrietatem ab illa cessauerit, aut post ægritudinem conualuerit, is factus est sciens, at qui prius uti non poterat, neq; per scientiam operari. Verum à perturbatione liberatus, menteque »

" *ad constantiam deducta, adest facultas ad ipsum scien*
" *tiæ usum. Huiusmodi profecto quippiam fit a princi-*
" *pio in ipsa scientiæ subsistentia. Perturbationis enim*
" *quies quædam est & consistentia. Neque profecto*
" *pueri quippiam possunt aut discere, aut sensibus iudica*
" *re, quemadmodum senes. Vehemens enim circa illos*
" *est perturbatio & motus. Consistunt autem, & a per-*
" *turbationibus cessant aliquando quidem a natura, in-*
" *terdum uero ab alijs.*

Queste sono le parole proprie di Aristotele, dalle quali noi possiamo esser chiari della sua opinione, cioè che ne gli animi nostri sieno stat e innanzi le notitie, & le spetie di tutte le cose intelligibili, & sensibili, le quali essi impediti dalle perturbationi della generatione, & dal mouimento corporale non possono spiegare, & mostrar fuori in atto, fino ò che per lo corso de gli anni, ò per gli studij della Filosofia, ouero per alcune mistice & sacre espurgationi, le quali Aristotele tiene essere cose diuerse dalla natura, anzi per eccellentia transcendenti la natura, purgati, & come da certe brutture mondati & lauati, da indi innanzi possano ageuolmente i loro beni conoscere, & in quelli essercitarsi, quali chiamano i Peripatetici dottrine & discipline. Et gli Academici, parte dottrine & discipline nominano, parte al modo loro memorie, & rimembranze. Et ciò per Dio meritamente. Percioche se il primiero acquisto della scientia è simile (come dice Aristotele) ad un habito, ò d'uno infermo che si risani, ò d'uno che dormendo russi, & poi si risuegli, oue

ramente

ramente di uno ebbro che in se ritorni, & già sia libero dalla crapula, hauendo tutti questi da prima, come è manifesto gli habiti impediti dal sonno, ò dalla ubriachezza, ouer dall'infirmità, si che non possono uscire in atto. Et dapoi liberi da quelle passioni, sciolta & riscossa hoggimai la mente, a lor piacere & arbitrio, per quelli si possono essercitare, perche dobbiamo noi piu dubitare, che ne gli animi nostri habbiano il lor seggio le specie di tutte le cose intelligibili & sensibili, ma impedite & legate, onde quelli essere fatti partecipi delle scientie, col leuarne solo l'impedimento. Si scorge adunque dalle sopradette cose, che Aristotele nell'acquisto delle scientie, non fu discorde ne' dissentì dall'opinione Platonica, della memoria & della rimembranza. Ma ci resta solamente da riconoscere & da uedere una difficoltà, che ci potrebbono fare quelle parole d'Aristotele, ch'egli suole usare ne gli animi ancora rozzi, assimigliando quelli ad una tauola rasa, ma io stimo che'l filosofo non habbia uoluto per quella intēdere la semplice essentia di esso animo, ma piu tosto la corporale operatione di quello, nella quale si troua l'animo essere non altrimenti, che una tauola, in cui niente sia scritto, percioche allora l'animo nostro è solamente in potentia a conoscere & contemplare per mezo de i fantasmi, e della imaginatione. Si può ancora in quel luogo intendere l'animo, ouer l'intelletto per la fantasia, non essendo questo fuori del costume del filosofo, nella qual fantasia da principio niente si troua scritto, ouero impresso. Da che si uede,

che in ciò non fu discrepante d'opinione Aristotele da Platone, la qual cosa uiene ancora confermata da Auerroe nel suo comento sopra il terzo dell'anima. Ma per ritornare a quello, che noi di sopra diceuamo, per questa rimembranza intende Platone un concetto di alcuna cosa, ingenerato in noi dalla natura, col quale ageuolmente apprendiamo ciascuna cosa. Conciosia, che quando noi assentimo alle cose uere, & discerniamo le false, & con una gran destrezza d'ingegno cappiamo le forme di diuerse cose, egli pare che di queste ci ricordiamo. la qual destrezza della mente chiamarono i Greci ἔννοια & πρόληψις, & i latini notio; & è come una certa luce della mente, atta ad apprendere le cose, della quale l'animo illustrato, con la sola guida della natura, ouer senza il maestro conosce molte cose, come, ch'egli sia Iddio, & cose tali. Cotali concetti ancora, chiama Platone ἀνάμνησιν cioè una ricordatione della primiera uita, perciochè si come il medesimo nel Menone afferma, la nostra scientia non è altro che una certa rimembranza, & quando noi apprendiamo per quei tali concetti innati nella mente nostra, mostriamo di ricordarci. Onde per far uedere, che ancora nel Menone Platone spiegò in conformità questa sua opinione della rimembranza de gli animi, non fia fuor di proposito proporci le medesime sue parole in quel dialogo, le quali sono queste.

" Cum ergo animus immortalis sit, ac sæpius in hanc
" uitam redierit, uideritque persæpe & quæ in hac, &
" quæ in alia uita sunt, omniaque perceperit, nihil uti-

que restat, quin ipse didicerit. Quamobrem nihil mirum est, si eorum, quæ ad uirtutem & ad alia pertinent, reminisci possit, quippe cum olim illa cognouerit. Cum enim tota natura cognata sit, ac sibimet consona, & animus cuncta didicerit, nihil prohibet hominem unius cuiusdam reminiscentem, quam disciplinam uocant, reliqua omnia recuperare, si quis adeo constans sit, ut quærendo minime fatigetur. Quærere igitur ac discere reminiscentia est.

Socrate ancora in quel dialogo, interrogando un certo fanciullo delle figure geometriche, alla dimostratione delle quali esso fanciullo quasi dalla natura ammaestrato assentisse, conferma la nostra scientia essere una rimembranza, per due cagioni, la prima, perche noi spesse uolte ueramente rispondiamo a chi ci interroga dirittamente in quelle cose, che noi non habbiamo imparate giamai, la seconda, perche dal conoscimento di quelle cose, le quali noi co' sensi apprendiamo, da noi è una certa forma compresa ouero idea, la quale da prima era come scolpita nella mente nostra. Da che conchiude Socrate, gli animi nostri essere stati innanzi i corpi, conciosia, che quelli così subito non potrebbono hauere la perfetta notitia della cosa da imperfette apprensioni. Onde per queste ragioni uuole Socrate & nel Menone, & in questo dialogo, che ui sia una certa rimembranza ne gli animi nostri della primiera uita. Essendo adunque questi concetti naturali, qualunque uolta l'animo apprende alcuna cosa, subitamente produce in atto quelle forze

dell'imaginatione, & allora pare ricordarsi. Et questa è la somma dell'opinione Platonica. Dicendo adunque Platone, che questa rimembranza & notitia delle cose si ritroua in noi, non solo in questo dialogo, ma ancora in molti luoghi, tragge egli da questa ragione, che l'anima nostra sia stata innanzi il corpo, & questo esso Platone conferma non in questo luogo solamente, ma nel Timeo ancora, nell'Epinomide, & in altri luoghi, doue afferma l'animo essere stato innanzi il corpo, & dalla mente diuina discendere in esso corpo. Alla qual'opinione (si come noi di sopra dicemmo) par che consenta Aristotele nel libro 2. & 4. della generatione de gli animali, & nel libro 3. dell'anima, dicendo, che la nostra mente ci auuiene altronde di fuori. Ond'è, che esso Aristotele mostra di sentire con Platone, che l'animo sia separato dal corpo, & mandato da Dio, & innanzi il corpo creato. Veniamo poi à considerare la ragione di Socrate, con la quale egli argomenta, che la nostra scientia sia una rimembranza, la qual ragione mostra esso Socrate con queste parole. Con questa ragione, disse Socrate, noi in un certo modo confessiamo, se altri d'alcuna cosa si ricordi, che fa bisogno che quegli prima a qualche tempo l'habbia saputa. Et la ragione è tirata in questo modo. la rimembranza è una instauratione della cosa obliata da qualche parte, quando noi ci riduciamo a memoria, quello che quasi fuori ci era uscito, la quale in niun modo si può fare, se non precederà il conoscimento di quella cosa, che noi ci ricordiamo. Et di quella noi

uegnia-

uegniamo in memoria, ò per una certa ſimiglianza del la coſa, che noi ſappiamo, ò per diſſimiglianza. Conciofia,che la ſimiglianza della coſa,ouer diſſimiglianza ſuole rinouare la memoria, ma in qualunque modo noi ci ricordiamo, è neceſſario che noi inprima habbiam conoſciute quelle coſe, delle quali ci ricordiamo; ſtando adunque queſto coſi,in queſto modo ſi argomenta. Quando noi uediamo alcuna coſa, udimo, ò con alcun'altro ſenſo apprendiamo,ſubitamente ci uiene in mente una ricordatione ouer'idea della medeſima,cioè quando noi ſpontaneamente aſſentimo ad alcuna coſa, ouero riſpondiamo a chi ci interroghi. Onde l'aſſenſo di quella coſa, ouero idea appare di eſſere in noi,innanzi che per gli ſenſi noi la coſa conoſciamo. adunque ancora innanzi l'apprenſione del ſenſo quel conoſcimento è ſtato in noi, di cui ci ricordiamo. Perciothe uedendo noi alcun corpo uguale, ouer diſuguale,ſubito noi intendiamo una certa idea dell'agguaglianza ouer diſaguaglianza, che era prima nella mente noſtra, per la quale ſi fa l'aſſenſo. Adunque quella idea era in noi innanzi la coſa appreſa dal ſenſo. Conciofia,che noi di ſubito non comprenderemmo una coſa perfetta con la imperfetta apprenſione del ſenſo. Et ſe queſto è uero, ne ſegue, che l'animo,nel quale ſono quei concetti, ſia ſtato innanzi il corpo, & per queſta cagione quello eſſere immortale. Perciochè l'uno de' due di neceſſità conuien ſeguire, quando noi aſſentiamo ad alcuna coſa compreſa dal ſenſo; cioè, che ò noi habbiam prima hauuto la ſcientia di quella coſa, & con quella

ſiam

siam nati, oueramente che noi ci ricordiamo di quella quasi smarrita, onde in qualunque modo ciò sia, si conchiude l'anima essere stata innanzi il corpo, & da ciò quella essere immortale. Ma perche Socrate nel disputare, produce queste due cose, le quali potriano partorire difficoltà, l'una ch'egli stima, che il conoscimento nostro si faccia per gli sensi, hauendo in prima detto, che la nostra scientia è una certa rimembranza, l'altra ch'egli dice, che'l nostro animo è come quella idea del bene & del bello, da cui tutte le cose dipendono, noi queste difficoltà breuemente spiegheremo. Onde noi diremo, che tenendo Platone, che la nostra sciētia si faccia da una rimēbranza, ouero da certi concetti che in noi dalla natura sono, afferma però quella scientia della rimembranza non potersi fare altrimenti, che per gli sensi, con queste parole.

" *Ma noi confessiamo ancor questo, che non altronde*
" *habbiā ciò conosciuto, nè potuto conoscere, che dal ve-*
" *dere, ò dal toccare, ouero da alcun'altro senso. Delle*
" *quali parole questo è il sentimento, che quantunque quei concetti della uita precedente si trouino essere in noi, non però possono esser tirati in luce, se non ui si adopera l'apprensione de' sensi. Percioche quando noi apprendiamo alcuna cosa co i sensi, subitamente quelle notitie & concetti, come scintille si accendono, & illustrano la mente. Onde Aristotele nel terzo libro dell'anima, dice che noi non cappiamo alcuna cosa con la mente, se la medesima inprima non comprendiamo col senso. Conciosia, che quella apprensione della mente*

fatta

fatta per gli sensi, è quasi una certa riuocatione della potentia in atto, non altrimenti, che uscendo in luce un fanciullo, il uedere, ch'era prima in quello in potentia, si riduce poi in atto. Però Aristotele ancora nel libro terzo dell'anima facendo mentione dell'intelletto in potentia, che è quella facoltà della mente nostra atta a riceuere le cose, pare ch'egli uoglia intendere questa rimembranza, che quì Socrate ci insegna. Perciochè non potendo quell'intelletto in potentia capire alcuna cosa, se l'intelletto agente non si serue dell'opera de' sensi, auiene che ogni nostro conoscimento ha origine da i sensi, si che i concetti dell'animo si destano per quella apprensione de' sensi, & uengono come in memoria. Conciosia, che uedendo noi la citara, l'idea della Musica innata nell'animo nostro ci uiene in mente. Ora doppo ciò, consideriamo ancora quell'altra cosa, che dice Socrate. Se però ui sono quelle cose, le quali ogni giorno noi andiamo diuolgando, cioè un certo bello, & un bene, & ogni essentia di tal maniera. Perche fin quì ha prouato Socrate dalla nostra rimembranza, che l'animo nostro è stato innanzi il corpo, hora ci insegna, quale esso animo allora fosse. Dice adunque quello essere stato simile alla idea della bontà & della bellezza, cioè al sommo Iddio artefice, innanzi che quello fosse rinchiuso nel corpo terreno, cioè quando era nel primo suo carro, nel quale esso fu creato in tutto di natura intelligibile, si come tutti i Platonici affermano. Onde è, che spesse volte dice Platone, che noi ancora diuegniamo simili a Dio, per

la ten-

la contemplatione delle cose intelligibili, percioche allora pare, che noi ritorniamo a quella prima natura intelligibile dell'animo nostro. Et cotale ragione usa Socrate nel Menone a prouare la immortalità de gli animi, quando esso afferma per ciò quelli essere immortali, perche la uerità di tutte le cose si troua nell'animo nostro, & perche tutta la nostra scientia è una rimembranza della primiera uita. Et che la nostra scientia non sia altro che rimembranza, egli è da ciò manifesto, perche i principij della rimembranza sono nella nostra anima, conciosia, che dal conoscimento sensibile, cioè da questa cosa vguale, noi diuegniamo a quello ch'è semplicemente vguale, & questo per la simiglianza che hanno le cose di qua giuso con le superiori, onde noi vi aggiugniamo quello che loro manca, per non essere l'agguaglianza di qua giuso uera nè perfetta. Però egli s'intende essere un secondo conoscimento, quando noi ui aggiugniamo, percioche colui che uede l'imagine di Socrate, sta & si ferma in quella, perche ui s'interpone l'oblio, & di ciò habbiamo un gran segno, perche ricordandoci noi, non cerchiamo se habbiam prima sapute quelle cose, & non è marauiglia, se ciò ne auiene, percioche per la torbidezza corporale, non l'andiamo cercando. Peroche, si come quelli che sono infermi non si ricordano delle cose della sanità, & nella sanità non ci ricordiamo delle piaghe & delle ferite hauute nell'infirmità, cosi ancora l'anima, separata dal corpo, per non sentire impedimento da alcuna cosa, può ueramente ricordarsi delle piaghe,

& delle

& delle ferite da lei sostenute nel corpo, ma essendo ella nel corpo non si ricorda delle cose della primiera uita, & non è marauiglia. Conciosia, che se essendo noi in una uita, non ci ricordiamo delle cose che auengono, ma cosi spesso se ne scordiamo, che per le molte congetture da noi dette di ciò non ci accorgiamo, anzi crediamo noi di hauere hora inprima ciò imparato, molto maggiormente questo ci auuerrà in una uita diuersa. Ma noi appresso potremo dire, che il cercare & il ritrouare, dimostra ancora la rimēbranza, cōciosia, che altri non cercherebbe quella cosa di cui egli fosse ignorāte, nè cercādo, la ritrouerebbe. Ancora questo nome uerità, che i Greci chiamano ἀλήθεια, ciò dimostra, che la scientia sia λήθης ἐκβολή, cioè l'uscita & l'esito dell'oblio, il che altro non è, che rimembranza. Oltre di ciò quella che noi chiamiamo madre delle muse detta Mnimosine, questo medesimo ci dimostra. Conciosia, che le muse ne prestano il cercare, & la madre di quelle da Greci chiamata μνημοσύνη, la inuentione. Ancora chiamando molti il non sapere scordarci, rendono del medesimo testimonio, perciochè noi dichiamo scordarci quelle cose che non sappiamo, & chiamiamo etiandio cose occulte, quelle che non si sanno. Ma l'allegrarci ancora nelle nostre inuentioni, dimostra il riconoscimento di quella uerità, che è grandemente à noi propria, la quale in un certo interuallo di tempo noi haueuamo perduta.

Poi che da noi sono state spiegate quelle due ragioni, cō le quali ha prouato Socrate l'anima essere stata innanzi

innanzi il corpo, restādoui ancora dubbio, nè parēdo che à bastanza sia confermata la immortalità di quella, per non essersi ancora prouato, che essa anima rimanga ancora doppo la morte del corpo, Simmia, & Cebete intorno à ciò fanno al presente cotale obiettione, cioè se l'animo possa ueramente essere innanzi il corpo, ma non perciò rimanere, estinto che sia l'animale. Alla quale obiettione innanzi che Socrate risponda, mostra di motteggiar con quelli, che sieno da tanto timore presi della morte, che malageuolmente essi possano persuadersi, che le anime sieno immortali. Ma quando poi peruiene Socrate alla solutione di tale obiettione, usa queste parole.

» Adunque, non dobbiamo a noi stessi una tal cosa di-
» mandare, a cui, & a qual cosa questa passione si con-
» uenga del disperdersi, ò dissoluersi? La ragione che quì propone Socrate sta in questo modo. Ogni cosa composta è dissolubile, perche ella è fatta di molte & diuerse parti. Ancora ogni cosa semplice & una non si può dissoluere, ma l'anima è sempre semplice, secondo il medesimo, & ad un'istesso modo. Adunque ella non si può dissoluere. Et questa ragione si conferma. Perche tutte le cose intelligibili, come sono le idee, Iddio, & l'anima, stanno sempre ad un'istesso modo, & di loro stesse non sentono mai mutamento alcuno, & all'incontro le cose sensibili, come il cauallo, la uesta, & cosi tutte le cose composte, sono ad ogni mutamento soggette. Appresso argomenta in questo modo. Quelle cose, che si possono uedere, sono composte, conciosia,

ciosia, che niuna cosa semplice si può capire co i sensi. Et ancora quello che fugge la uista nostra, è semplice, ma l'animo non si può uedere, nè apprendere con alcun'altro senso, adunque egli è semplice, & perciò indissolubile. Et quì intende Socrate, che l'animo da per se & di sua propria natura sia inuisibile, & non in quanto ch'egli è allegato al corpo. Perciocbe esso animo quando è congionto al corpo, diuiene in un certo modo d'intelligibile, sensibile, nè apprende alcuna cosa, saluo che per gli sensi, peroche immerso nel corpo, è da quello come inebriato, & si scorda di usare l'ufficio suo. Donde segue, che essendo l'animo semplice, & inuisibile, & di sua natura intelligibile, dal corporale mescolamento alieno, alla diuinità simigliãte, & signoreggiando il corpo, è detto essere immortale. Et con tali argomenti raccoglie Socrate questa conchiusione, così dicendo.

» *Considera adunque, ò Cebete, se da tutte le cose*
» *dette queste ci auengano, cioè che al diuino, & im-*
» *mortale, & intelligibile, & uniforme, & indisso-*
» *lubile, & che sempre sta ad un'istesso modo, & secon-*
do il medesimo, l'anima sia simigliantissima. Nel qual luogo egli ci insegna, che'l corpo, come cosa composta, per sua natura si dissolue, benche per uia di qualche arte lungamente conseruare si possa, come anticamente usauano gli Egittij nè i loro Re, & che l'animo sempre, come semplice, rimanga & sia dureuole. Onde in conformità di quanto di sopra ha detto segue poi Socrate, mostrando con queste parole, qual esia doppo

questa uita la conditione de gli animi.

Et l'anima, che è una certa cosa inuisibile, trapassando in un certo altro luogo simile eccellente, & puro, & inuisibile, a noi occulto, ueramente al buono & saggio Iddio, doue se piacerà a Dio, fra breue spatio ha ancora da andare l'animo mio. Nel qual luogo Socrate commemora i premij de gli animi purgati, & le pene di quelli, che delle brutture de' uitij sono macchiati nella uita futura, & conforta i filosofi alla uirtù, & alla uera filosofia; purgandosi li loro animi per essa filosofia. Ma per ispiegare il tutto ordinatamente noi diremo inprima, quali sieno gli animi purgati, & quali gli impuri & macchiati, & perche alcuni sono detti trapassare ad un luogo intelligibile, & altri ad un sensibile & impuro. Dapoi perche dica Socrate, che gli animi impuri uanno doppo morte errando intorno a i sepolcri, & che questi trapassino in uarie forme di bestie. Vltimamente, perche i filosofi sieno purgati, & si uadano ad un luogo intelligibile, cioè a Dio. Ora noi diremo, che Platone nel Timeo, & cosi Plotino nel libro della discesa de gli animi ne' corpi, dissero, che tutti gli animi, innanzi che discendano nel corpo, sono stati di natura intelligibile & semplice, & che poscia quelli entrando ne i corpi, hauendo sortito una natura sensibile, per il legame del corpo, sono in quella immersi, & come inebriati. Onde quelli, che in questa uita animale saranno troppo dati alle cose corporali, imbrattarsi della contagione del corpo, & cosi doppo la morte restar macchiati. Et quelli all'incontro,

che

che uiuendo ancora nel corpo, da quello si saranno rimossi, conuersi alla loro natura intelligibile, esser purgati dalle brutture corporali, & cosi ancora doppo morte rimanersi. Questa medesima purgatione disse Platone acquistarsi con la filosofia, cioè con la meditatione della morte. Ma uediamo, perche Socrate dica, che gli animi purgati sono mandati ad un luogo puro, & gli impuri ad un'impuro. Onde affermano i Platonici, che quel sommo bene, che si propone a gli animi purgati, non si acquista in questa uita corporale, ma nella futura, si come ancora a gli animi maluagi, dicono essere statuite le pene. Et che gli animi purgati si rendano in quel tempo affatto incorporei, & alla natura diuina simiglianti, Plotino lo afferma, & Platone piu apertamente nell'Epinomide, quando egli dice, che i buoni non attendono la beatitudine in questa uita, ma nella futura. Et ne i libri delle leggi dice Socrate l'anima essere immortale, & trapassare ad altri Iddij, per douer render conto, & ragione de' suoi fatti, da che egli afferma, che i buoni hanno da confidar molto, & i rei hanno da temere. Adunque dice in ogni luogo Platone, che tutti doppo morte hanno da render conto della uita loro, & che i buoni, & purgati animi hanno a uolare ad un luogo a se conueneuole, cioè a Dio, & che i rei & macchiati han da purgare appresso gli inferi ogni contagione del corpo, & indi douer ritornare a questa uita. Il che dicendo hora Socrate, soggiugne, che gli animi purgati saranno mandati ad un luogo a se conueneuole, cioè a i

superi, & gli impuri, & delle corporali brutture imbrattati, ad un luogo tenebroso, cioè al Tartaro. Ma lasciando ciò da parte, vegniamo a quello, che secondamente da noi fu proposto. Onde, che gli animi de i maluagi trapassino in varij corpi di bestie, Platone nõ pur in questo dialogo, ma etiandio nel Timeo afferma, quãdo egli dice di huomini timidi farsi femine, di ignoranti, & rozzi quadrupedi, & di altri nascere varie forme di altri animali. La quale opinione prima da Pitagora portata, & poi da Platone confermata, ha partorita una gran difficoltà. Conciosia, che stimarono alcuni, che veramente gli animi de gli huomini, per le loro iniquità varcassero ne i corpi de gli animali brutti. Altri all'incontro, non concedettero questo trapassamento delle anime, ma vestirsi quelle costumi simigliãti alle nature proprie di questi animali. Veramente l'antica opinione de' Pitagorici, & di Platone par che fosse, che le anime de gli huomini trapassassero nella natura delle bestie, per la pena de i delitti, si come quelli che furono furiosi si trasmutino in Leoni, i rapaci in Lupi, i lussuriosi & dissoluti in Porci. Plotino ancora, autore grauissimo, & di grande auttorità infra i Platonici, nel suo libro de Demone proprio par che chiaramente affermi, che le anime de gli huomini à qualche tempo si vestano de' corpi delle bestie. Et il medesimo par c'habbiano tenuto altri autori Platonici. Nondimeno scriue poi il medesimo Plotino nel libro quarto delle sue Enneade, che le anime vmane non solamente si purgano ne i corpi terreni, ma ancora nelli aerei.

Et

Et quella opinione de' Pitagorici, & de' Platonici, che le anime de i rei huomini doppo la morte si vestano de' corpi delle bestie, non si ha veramente da intendere così, ma più tosto questi sensibili tormenti, ò ne' corpi viuenti, ò in acqua, ouer nel foco, che son detti farsi, si tiene da i Filosofi gentili essere cose finte, per sbigottire & metter terrore à coloro, che non possono sospignersi alle virtù con le persuasioni. Proclo ancora con la migliore scola de' Platonici nega, che l'anima intellettiua si possa accommodare al corpo ferigno molto alieno, si fattamente, che in alcun tempo possa con quello communicare nella vita. Ma bene stimano, che à qualche tempo si rendano communi con gli animali brutti in vna certa somiglianza di vita, & questa affermano essere stata la vera opinione di Platone. Onde le parole di Plotino Platonico nel libro quarto delle sue Enneade si hanno à tirare à questo senso, doue egli parlando delle conditioni delle anime, scriue così.

Verum si illa natura fieri mala non potest, atq; hic est modus quo anima venit in corpus & adest, quæritur deinceps quis nam descensus sit, rursusque ascensus certis temporum curriculis restitutus, quæ nam sint iudicia iustaque supplicia animarum, quæ denique infusiones in corpora animalium reliquorum? Hæc enim ab antiquis optimè de anima philosophatis accepimus. Et profectò conandum est, præsentem sermonem aut illis consonum demonstrare, aut certè non disonum &c.

Sopra ilqual luogo discorrendo ancora Marsilio Ficino, scriue in conformità così.

" *Ludit post hæc Aegyptio more Plotinus circa irra-*
" *tionalis animæ transmigrationem, atque etiam circa*
" *transitum rationalis animæ in ipsam bruti naturam,*
" *quæ nec ipse prorsus affirmat, nec alij Platonici com-*
" *probant, & nos alibi confutauimus &c.*

Onde noi conchiudendo, diremo che questa fu l'opinione di Platone, che l'anima, se di questo luogo si dipartirà pura, & di virtù ornata, riceuerà il seggio della sourana immortalità, doue felice & della diuinità partecipe più saggia menerà sua vita, & se fia altrimenti ella porterà le pene. Et sono alle pene deputati questi luoghi inferiori della natura, & i corpi de gli huomini. Ritorna adunque l'anima, la quale non è degna di quel sourano seggio al loco della generatione, & si veste d'vn'altro corpo, perche possa meglio operare nell'altra vita, & acciochè possa da indi innanzi ritornare purificata al seggio delli Dei, donde s'è dipartita. Ma de i corpi delle bestie, & d'altre cose tali, non solo da Platone, ma ancora da Timeo Locrense fu così diuolgato per metter terrore, acciochè gli huomini per paura della pena si ritraessero da i vitij. Ilche apertamente dice Timeo in quel libro, ch'egli scrisse del mondo & dell'anima, ilquale poi imitò Platone, & donde si tolse molte cose, trasportandole nel suo Timeo. Benche scriuano molti autori, Platone hauere con verità tenuto, il trapassamento delle anime vmane ne i corpi delle bestie, dicendo che coloro che vogliono tirare questa opinione di Platone alle allegorie, sono molto lontani dal vero; & non sanno quello, che esso Plato-

ne habbia inteso, hauendo come questi dicono questa sua opinione hauuto origine da Pitagora Samio, ilquale non solo tenne, che l'anima vmana trapassasse d'uno in altro corpo, ma di se stesso parlando vsaua di raccontare, che la sua anima molt'anni adietro, era stata nel corpo di altri, & essere da prima stato, vn certo Euforbo Troiano, & ch'egli essendo morto nella guerra ritornò di nuouo in vita, & ch'egli si morì nella guisa, che di esso fu scritto da Omero. Dicono appresso, che Pitagora non volle vsar mai di portar vesti, che fossero fatte di materia tolta da morti animali, & ch'egli sempre si ritenne dal mangiar carne di qual si voglia animale, & che ancora esso giudicaua, non douersi far sacrificio di alcuna cosa si fatta. percioche egli diceua esser cosa disconueneuole il macchiare col sangue gli altari de gli Iddij. I quali tutti rispetti, dicesi, che in lui procedettero, dal portar egli ferma opinione, che le anime di tutti gli animali fossero le medesime, ò d'vna medesima natura. Percioche credette esso Pitagora, che i principij de i corpi di tutti gli animali fossero per natura quei medesimi, non intendendo ciò de i primi elemēti, conciosia, che le piante ancora sieno di questi constituite, ma del seme, delle carni, & di quella sorte di vmori, ch'è innato ne gli animali. Et molto piu ancora, perche le anime in quelli non sono infra di loro differenti, cioè ne gli appetiti, nelle ire, & nelle considerationi, ma più di tutto ne i sensi. Onde nel modo medesimo che i corpi, cosi ancora le anime alcuni animali piu, & alcuni manco esquisite & perfette hauere. Nondimeno

à tutti quegli sono per natura li medesimi principij. Il che ci dimostra & dichiara la somiglianza de gli affetti, & vna certa parentela. Et s'egli è vero, quel che diceua Pitagora, che la maniera de i costumi fosse la medesima, conciosia, che sappiano & intendano tutti i lignaggi de gli animali, ma sono differenti nelle educationi, & nelle varie tẽperature delle cose prime, habbiam veramente da stimare, che à noi sia in tutto cõgionto il lignaggio de gli altri animali, hauendo tutti i medesimi alimenti, & come dice Euripide, lo spirito, & il sangue rosso. Onde hauendo tenuto Pitagora, che gli animali tutti hauessero sortito vna medesima anima, meritamente esso riputaua quegli essere à noi di natura congionti. Onde è, ch'egli giudicaua ciascuno impio, che non si astenesse da far ingiuria a i suoi congionti, vccidendo gli animali, & conuertendo quei medesimi in cibo. Et se noi vogliamo piu partitamente andar considerando la ragione sopra ciò di Pitagora, noi diremo, che la sua opinione era, che ogni anima, che fosse partecipe di senso, & di memoria, fosse ancora ragioneuole. Onde egli diceua: se à noi è lecito di dire il vero, non solo generalmente si comprende la ragione in tutti gli animali, ma ancora in molti di quelli si scorge vna ragione tale, che quasi ci dimostra, che essi si accostano alla perfettione. Ora intendendosi essere oratione, tutto quello che per la lingua con la voce si pronuntia, in qual modo sia ciò espresso, ò barbaro, ò greco, ò da cane, ò da cauallo, di questo ancora tutti gli animali, che hanno la voce, capaci sono, ma gli huomini veramente

parlano con la legge vmana, & gli altri animali con quella legge, la quale à ciascuno di loro fu dagli Iddij, & dalla natura concessa. Et se noi ciò non intendiamo, che importa questo? Perciòche nè i Greci ancora de gli Indiani, nè de gli Sciti, ouer de i Traci, coloro che sono nell'Attica nodriti, la lingua intendono. La onde à me pare, diceua, disconueneuole, che vogliamo chiamare la sola voce dell'huomo oratione, perche è da noi intesa, rifiutando l'altre voci di tutti gli altri animali. Anzi io non lascierò di dire quello che scrissero certi autori, che alcune nationi hauessero vna certa conuenien te proprietà di capire, & apprendere il parlare d'alcuni animali, dicendo, che gli Arabi de i corui, & i Tirreni il gridare delle Aquile intendessero. Et veramente la varietà, & la diuersità delle voci di tutti gli animali, pare che senza dubbio ci dimostri vn certo significamento. Conciosia, che questi in altro modo si sentono gridare, quando temono, in vn'altro quando chiamano, in vn'altro quando inuitano à mangiare, & altrimenti quando benignamente infra loro si riceuono, altrimenti ancora, quando si prouocano alla pugna. Onde in ciò tanta diuersità vi si scorge, che questa distintione sia molto difficile da osseruare ancora à coloro, che in tutta la loro vita hanno in questo negotio posto studio. Non vediam noi, che i corui, i papagalli, & altri augelli imitano gli huomini, & sono ricordeuoli di quelle cose che odono, & che mentre sono ammaestrati, ascoltano & intendono il maestro? Et molti ancora de' tali animali con le cose che haueano apparate, hanno sco-

perti coloro che hauean fatto de' mali in casa, & il tut to manifestato. Et perche la ragione & l'oratione è di due sorti, l'vna nella dispositione dell'animo, l'altra ch'è posta per la voce nella pronuntia, hauẽdo noi det to della voce degli animali, hora scopriremo in quelli etiandio la dispositione dell'animo. Onde se noi habbiamo da credere ad Aristotele, si veggono gli animali insegnare a i suoi figliuoli, non solo in che modo essi habbiano da fare alcun'altra cosa, ma ancora come mandino fuori la voce, si come insegna l'vscignuolo i suoi figliuoli a cantare. Et come esso dice, molte sono quelle cose, lequali da se scambieuolmẽte, & molte altre che da gli huomini gli altri animali sono consueti d'imparare. A cui tutti consentono, ch'egli dica il vero, tutti i domatori de' caualli, gli aurighi, i cacciatori, i bifolchi, li gouernatori de gli elefanti, & finalmente tutti i maestri delle bestie, & de gli vccelli. Dalla consideratione delle quali cose colui, che sia prudente & giusto estimatore del fatto, concederà senza dubbio ancora gli altri animali essere d'intendimento capaci, scorgendo quelli chiaramente esser docili, & ingiusto & inconsiderato colui che dirà il contrario. Percioche Aristotele, Platone, Empedocle, Pitagora, Democrito, & tutti quelli che han posto studio nell'inuestigare la verità di essi, hanno stimato essere di ragione partecipi ancora gli altri animali. Onde nella ragione, che quelli hanno internamente disposta nell'animo, dice Aristotele, che si scorge esserui diuersità, non nella essentia, ma in quello che piu, & meno si considera.

Per-

Perciochè quanto a i sensi s'appartiene, & all'altra dispositione instrumentale cosi delle parti sensibili, come di tutta la carne, niuno è, che non conceda, gli altri animali non essere altrimenti disposti di quello che noi siamo. Conciosia, che non solamente hanno essi con noi una certa simiglianza ne i naturali affetti & mouimenti che in questi sono, ma ancora in quelle cose che auengono contra natura, & alle infirmità appartengono communichiamo noi grandemente con quelli. Perche chi dirittamente uorrà giudicare, non affermerà che per la diuersità dell'habito & della forma del corpo debbiano quelli essere priui della ragione, uedendosi etiandio ne gli huomini una molta uarietà medesimamente, secondo la diuersità delle nationi & de i popoli, & nondimeno conceder à tutti quelli essere ragioneuoli. Et se ancora noi anderemo considerando, uederemo in tutti gli animali, che i corpi loro nel riceuere le infirmità si trouano essere a quel partito, che i nostri sono. Et questo è si chiaro, che non accade prouarlo con ragioni. Veggonsi ancora gli affetti dell'animo tutti esser simili. Et per dire del senso, si come il gusto dell'huomo, i sapori, il uiso, i colori, l'odorato, gli odori, l'udire i suoni, le cose calde, & le fredde, & cosi l'altre qualità sente il tutto, il medesimo auiene de gli altri animali. nè egli è da dire, che gli altri animali manchino de' sensi, perche non sono huomini. Anzi in questi sensi noi di gran lunga siamo da gli altri animali superati, come è nella vista dal dracone, nell'udire dalle grui, nell'odorato da i cani, & di più

afferma Aristotele, che alcuni animali, che de' più uigorosi sensi dotati sono, più prudenti essere dell'huomo si scorgono. Conciosia, che la diuersità de' corpi può bene operare, che ò facilmente, ouer difficilmente patiscano, ouer che più, ò meno pronta habbiano la ragione, ma non perciò può mutare l'anima nella essentia. In ciò adunque si ha da concedere, che ui sia differentia, che ò più, ouer meno sieno gli animali della ragione, ò dell'oratione dotati, ma non che essi manchino in tutto di quella, nè che noi quella habbiamo, & essi non l'habbiano. Percioche, sì come in una medesima sorte de' corpi nell'esser più & meno inchinati a riceuer la sanità, ò l'infirmità ui si troua una gran diuersità, l'istesso auiene ancora delle anime, che alcune si trouano buone, alcune ree, & delle ree alcune più, & alcune meno son tali, & le buone ancora non sono infra di loro pari. Adunque, se ancora noi siamo più intendenti de gli altri animali, non perciò leuar si deue a gli altri animali l'intendimento. Da che si dimostra ne gli altri animali ancora essere la forza ragioneuole dell'anima, & che quelli non mancano di prudentia, sì che quantunque in essi la ragione sia imperfetta, nondimeno non habbiam noi a pensare, ch'ella ui manchi. Conciosia, che ogni animale è per natura sensitiuo, & imaginatiuo. Anzi ui è la ragione di Stratone fisico, con laquale egli dimostra, che alcuno affatto non può sentire senza intendimento. Qualunque animale adunque, che hauerà senso, hauerà etiandio intendimento. Nè si ha da dire, che quan

tunque le bestie più grossamente intendano, & pensino peggio di noi, percioche niente affatto pensino, nè intendano, nè quelle essere di alcuna ragione dotate, ma più tosto affermare, che ancora esse quella habbiano, nondimeno debile & torbida, a guisa d'un'occhio oscuro & conturbato. Et questo tanto sia a bastanza a dimostrare, che gli animali ancora sieno di ragione partecipi, essendoui infinite altre ragioni, da molti per innanzi raccolte & spiegate, lequali si potriano produrre a prouare l'intendimento & l'ingegno de gli animali. Adunque per questo rispetto, pensando Pitagora, che l'anime di tutti gli animali fussero le medesime, ò d'una istessa natura con quelle dell'huomo, cioè intendenti, & di ragione partecipi, & perche tenne etiandio, che ne' corpi di tali animali trapassassero le anime umane, egli sempre si ritenne dal mangiar carni di qualunque animale. Della quale opinione di Pitagora noi non dobbiamo prendere ammiratione, come di cosa nuoua, hauendosi egli di quella uestito, & quella appresa da gli Egittij, in quel tempo, che esso per imparare trapaßò in Egitto, & che parlò & conuersò con quei sacerdoti, doue andò medesimamente Platone, & imparò molte cose, spetialmente di quella Theologia antica, che si legge sparsa per tutti i suoi libri. I quali Egittij essercitati nelle cose diuine, teneuano che la diuinità non fusse per l'huomo solo trapassata, nè che l'anima in terra hauesse sortito il tabernacolo nell'huomo solo, ma che la medesima trapassasse per tutti quasi gli animali. Onde ancora hebbero in

costume

costume alla fabrica de i suoi Dei togliere ogni animale insieme con l'huomo, nella quale mescolarono i corpi delle pecore & dell'huomo, de gli uccelli etiandio & dell'huomo. Conciosia, che appresso quelli ciascune statue de i Dei fino al collo mostrano la specie umana, ma hanno sopra quello posta la faccia, ò dell'uccello, ò del Leone, ouer di alcun'altro animale, oueramente al contrario al capo umano pongono soggetto il corpo di alcuno animale, sì come noi uediamo nelle antiche memorie de' marmi, ouer figure ritrouate in Egitto. Dalle quali cose significano, questi per uoler de gli Iddij hauere infra di loro compagnia, & non senza una certa diuina uolontà essere a noi congiunti cosi i mansueti, come gli agresti animali. Onde è che gli Egittij sacerdoti si asteneuano da tutti i pesci, da tutti gli animali quadrupedi, & da gli uccelli ancora, che di carne si nodriscono. Et molti di loro ancora affatto da tutti gli animali si asteneuano. Ma non pur noi diremo questa opinione, & quest'uso essere stato & deriuato da gli Egittij, ma ancora da i Magi di Persia. Conciosia, che appresso i Persi, coloro che nelle cose diuine sono saggi, & adorano la diuinità, sono nominati Magi. Percioche nella lor lingua un tal nome questo significa. Questa sorte d'huomini appresso i Persi è molto grande, & molto uenerabile. I quali Magi erano di tre sorte, i primi di essi ch'erano ancora dottissimi non mangiauano, nè uccideuano alcuno animale, ma perseuerauano in quella antica astinentia de gli animali, i secondi ne mangiauano, ma non perciò ucci-

deuano

deuano alcuno de' mansueti animali. I terzi mescolatamente congli altri, non schifauano di ucciderli tutti. Onde appresso i primi era un decreto del trapassamento delle anime in diuersi corpi, & ciò questi haueuano ne i loro misterij. I saggi ancora de gli Indiani chiamati Ginnosofisti, riputauano vna estrema immonditia, & non dissimile dall'impietà, gustare, ò pur toccare alcun'alimento di cose animate; usando questi di mangiare de' frutti della terra, secondo le stagioni, ouero del latte. Appresso i Giudei ancora, coloro che Essei erano chiamati, laquale era una setta de' filosofi fra loro uenerabile, era uietato oltre la carne porcina, di mangiare molte specie d'animali. Appresso noi sappiamo, che de gli Ateniesi legislatori Triptolemo fu antichissimo, del quale Ermippo nel libro secondo de' legislatori, scriue in questo modo.

" *Aiunt enim Triptolemum Atheniésibus leges san-
" xisse. Ex legibus eius tres adhuc sanctiones Eleusi ex-
" tare Xenocrates Philosophus asserit. Parentes hono-
" rare, Deos fructibus colere, Animalia non ledere.*

Onde dalle cose dette noi uediamo l'antichità di questo uso appresso molte genti, del non uccidere, ouero mangiare gli animali. Ilche faceuano per gli rispetti sopradetti, & spetialmente per certa riuerentia se ne asteneuano, estimando commettere impietà, per credere essi, che le anime umane trapassassero ne' corpi degli animali. Della quale opinione fu, sì come di sopra dicemmo, Pitagora ancora. Ma che Platone, che queste opinioni seppe & conobbe, facendo mentione in

questo dialogo, & nel Timeo, di tale trapassamento delle anime umane ne' corpi delle bestie, quello credesse essentialmente & con uerità, oltre Timeo Locrense, che lo negò, la ragione nol consente, ma più tosto noi habbiam da credere, che un tanto filosofo uolesse, per quel trapassamento intendere, quello che noi di sopra spiegato habbiamo. Ma uegniamo hoggimai a quell'ultimo, perche dica Platone, che gli animi de' filosofi uolino ad un luogo intelligibile. Onde noi diremo, che il uero filosofo, sì come da Socrate s'è detto, si deue ritirare dalle cose corporali, & desiderare la morte del corpo, accioche uiua con l'animo per la contemplatione; conciosia, che la fuga dalle cose corporali, come afferma Platone nel Theeteto, è rendersi simile a Dio. Hauendo adunque il uero filosofo l'animo purgato nella uita presente, & essendo la uera filosofia la purgatione dell'animo, & in ciò consistendo la uera felicità, molto più ageuolmente conseguirà dopo questa uita la felicità, hauendo già innanzi cominciato a gustar quella, uiuendo nel corpo. Per questa cagione dice Socrate nell'Apologia, se di buona uoglia & volentieri andare alla morte, perche egli conosca quella essere la uia certissima della sua felicità. Et pose Platone la felicità dell'huomo nella cōtemplatione di Dio, sì come esso insegna nel Filebo. Col quale Aristotele ancora nel libro decimo dell'Etica, par che consenta, quando egli pone la uera felicità nella contemplatione, dicendo quella esser propria dell'huomo, perche niun'altro animale sia di felicità capace. Onde

da

da tutte le cose dette Socrate finalmente conchiude, il uero saggio, ouer filosofo, douer grandemente desiderare questa morte del corpo, che noi habbiam detta; & ancora temperare gli affetti, & ergere l'animo dal legame del corpo alla contemplatione delle cose diuine, insegnandoci, che l'animo, ch'è allegato al corpo, si ha da separare da quello, per la filosofia. Conciosia, che filosofando l'animo compone tutti gli affetti, riconosce la sua natura, corregge gli errori de i sensi, pensa a cose intelligibili, & cosi ueramente uiene a desiderare, & a seguitare la morte del corpo. Ma quello, che in questo luogo dice appresso Cebete, dell'annodamento del corpo & dell'animo, con queste parole.

Or quale è questo, ò Socrate, che ogni anima dell'huomo è sforzata insieme di hauer diletto, ò di dolersi grandemente intorno alcuna cosa, cosi penso che s'habbia da intendere, che conciosia, che l'anima per se sia intelligibile, non è per se ad alcuni affetti soggetta, se non in quanto ch'ella è allegata al corpo. Percioche, secondo che scriue Plotino, le radici de gli affetti, non sono separati nell'anima, nè nel corpo, ma nell'uno & l'altro, cioè, in esso animale. Percioche in quanto l'animo porge la uita al corpo, & che questo ancora è animato, si commoue di molti affetti, & insieme perturba la mente, laquale per un certo naturale consenso viene quelli a sentire dal corpo animato. Quinci è, che l'inclinatione di ciascuno, ò all'ira, ò alla libidine, ouero a qualunque altro affetto, non sia in podestà dell'huomo; ilche intende Cebete in questo luo

go,

go, quando egli dice, che ogni anima dell'huomo è sforzata di hauer diletto, ò di dolersi, conciosia, che ciò auenga, perche esso animo segue il temperamento del corpo, sì come afferma ancora Galeno. Conchiudendo adunque noi diremo, che riceuendo l'animo la origine di tutte le perturbationi dal corpo, mentre che esso sarà dato troppo al corpo, si farà grandemente impuro, & quanto si scosterà da quello, & si starà ritirato, puro, & saggio.

Fin quì ha discorso Platone sopra le ragioni dell'immortalità de gli animi, ma perche non pareua a lui, che bastasse, di spiegare di tal materia la uera opinione, se egli non reprouasse ancora le false, nella parte che segue confuta Socrate le false opinioni oppostegli da Cebete, & da Simmia, lequali nondimeno innanzi che questi due propongano, Socrate, secondo il solito, usa una certa digressione, nella quale egli mostra il dispregio da lui tenuto della morte, tacitamente Cebete, & Simmia riprendendo, che così malageuolmente si lascino persuadere la immortalità dell'animo. Fa appresso comparatione assai acconciamente di se medesimo a i Cigni, che, sì come quelli innanzi la morte, si dice che egregiamente cantano, così esso Socrate a guisa di Cigno, sprezzando la sua morte, disputi hori dauanti gli amici, & dopo la morte egli sia indouino della uita futura. Onde in tale similitudine quello habbiamo da considerare, che Socrate alludendo alla opinione de' Pitagorici, dica l'animo de i Cigni uiuere dopo la morte. Perciocheessi Pitagorici, secondo che noi

noi di sopra habbiam detto, stimarono, che le anime di tutti gli animali fussero le medesime, & ugualmen te immortali, & che ritornandosi alla generatione sortissero uarij corpi. Et quando di se parlando Socrate dice, di essere insieme seruo co i Cigni, & consecrato ugualmente ad Apollo medesimo, come sono i Cigni, & uoler quegli imitare per quella stessa cagione, è come se egli dicesse, se stesso per beneficio d'Apollo, cioè con la dottrina Apollinea, presentire la futura immortalità dopo la morte, nel modo che i Cigni douendo morire cantano, preconoscendo la medesima uita futura. Dopo questa digressione, uiene Platone ad un'altra questione assai difficile della essentia de gli animi, inducendo Cebete, & Simmia dubitanti, ilqual dubbio proposto da Simmia, & da Cebete noi spieghere- mo, insieme con la solutione di Socrate. La onde noi prima sommariamente diremo il dubbio sopra tal materia opposto da Simmia, & da Cebete, dapoi produrremo la solutione di quello spiegata da Socrate. Adunque tutto il dubbio sopra ciò opposto stà in questo, cioè, se l'anima possa essere una certa armonia del corpo, non perciò repugnando alle sopradette ragioni di Socrate, essendo essa armonia vgualmente inuisibile & incorporea, sì come è l'anima. Dapoi si proua questo, che sì come l'armonia è dalla lira separata, così ancora l'animo, come un concento delle quattro qualità, possa esser diuerso dal corpo. Conciosia, che il temperamento delle medesime qualità sia incorporeo, & in tutto diuerso da esse qualità, et quel-

lo disciolto, tutto l'animale perisce. Onde giudica Simmia, che l'anima sia un tale temperamento, con queste parole.

„ *Io stimo ueramente, ò Socrate, che tu hai auuer-*
„ *tito, che noi pensiamo l'anima essere principalmente*
„ *vna cosa tale, cioè, che ui sia nel corpo nostro una cer*
„ *ta intensione & complessione del caldo, del freddo,*
„ *del secco, & dell'umido, & di altre cose tali, & che*
„ *la tẽperanza, et la consonãza di queste sia la nostra ani*
„ *ma, risultante nel corpo, poi che queste cose sieno insie-*
„ *me infra loro bene, & moderatamente temperate.*

Di questa opinione si dice essere stato Aristosseno musico, & Filolao ancora, & ultimo di tutti Galeno, l'opinione, & le ragioni del quale poco appresso noi spiegheremo. Lequali ragioni non solo da Platone, ma ancora da altri filosofi furono con forti argomenti confutate. Ma Socrate innanzi ch'egli produca i suoi argomenti, secondo l'ufficio del buon Dialettico, ripetisce le obiettioni sopra ciò opposte da Cebete, & da Simmia, perche possa poi meglio a quelle rispondere. Onde oltre quella prima ragione di sopra detta, che l'anima sia una certa armonia, nella qual si diceua, che ciascuna uolta che la natura di queste cose nel corpo, per cagione delle infirmità, & di altri mali im moderatamente si rimette, ouer si tira, fosse necessario, che l'anima, quantunque sia diuinissima, subito si muoia, ripetisce Socrate, quest'altre ragioni, ouero obiettioni di Cebete, & di Simmia. Et prima, ch'egli sia possibile a farsi, che quantunque l'anima fusse im-

mor-

mortale, & piu dureuole del corpo, trapassando quella in uarij corpi, a qualche tempo però ella insieme con alcun corpo si morisse, ilche par che gli Stoici poi tenessero. Appresso, che l'anima ancora esser possa piu dureuole, & piu nobile del corpo, nondimeno che l'essentia di quella sia una certa armonia delle quattro qualità del corpo, laquale armonia disciolto il corpo, insieme ancora con quello si disperdesse. Ma perche medesimamente Galeno, sì come noi di sopra habbiam detto, fu di questa opinione, che l'anima umana fusse una temperanza delle quattro qualità del corpo, non ci è paruto fuor di proposito di spiegare ancora le ragioni di esso Galeno, che lo mossero a così credere. Dico adunque primieramente, che Galeno nel suo libro, de facultatum naturalium substantia, parlando dell'anima, & mostrando che di questi atti corporali ui sia qualche cagione, scriue così.

Sicuti quod omnes animam habemus, ex ijs, quæ ,, corpore obeuntur, cognoscimus, cursu scilicet, gressu, ,, lucta, & sensu multiformi. Esse autem & horum ,, actuum causam aliquam, argumento, cui omnes na- ,, tura fidem accommodamus, colligimus, nihil sine cau ,, sa fieri cogitantes. Verum quoniam quæ sit operum ho- ,, rum causa, parum constat, facultatem appellauimus ,, effectricem, inde adeò quod quæ facit, potest facere, ,, nomine imposito. ,,

Parlando appresso di uarie opinioni della natura dell'anima, dice così.

Iam uero nostram ipsorum animam, substantiam ,,

 esse

„ *esse incorpoream nonnulli existimant, aliqui spiritum,*
„ *sicut alij ne ullam quidem substantiam ipsius peculia-*
„ *rem, sed corporis substantiæ proprietatem dici eorum*
„ *facultatem habere, quibus efficiundis extiterit idonea,*
„ *quum nulla illarum propriam obtineat naturam, sed*
„ *substantia operetur secundum ipsam in ea quæ fiunt,*
„ *dicaturque per ipsam, & ab ipsa facultates habere eo-*
„ *rum, quæ nata est facere.*

Et quando poi Galeno peruiene alle ragioni, di uoler dimostrare, che la natura dell'anima nasce & risulta da una certa temperanza de i quattro elementi, cioè, delle quattro qualità corporali, scriue appresso in questa forma.

Quod quidem omnia, quæ hoc terrarum orbe cor-
" *pora continentur, ex quatuor elementis fiunt, firmi-*
" *ter sentiendum existimo, item quod totis per tota ip-*
" *sis contemperatis, non ut Empedocles putabat, in mi-*
" *nutissimas particulas redactis. Siue autem corporeæ*
" *substantiæ totæ per se mutuo eant, siue solæ qualitates,*
" *nec affirmo, nec scire operæprecium arbitror. Proba-*
" *bilius autem mihi uidetur, temperamenta pro quali-*
" *tatum ratione constitui. Porrò an anima immortalis*
" *corporeis immixta substantijs animantia gubernet, cer-*
" *to me scire non profiteor, quemadmodum ne id quidem,*
" *an nulla per se animæ existat essentia. Illud sanè mi-*
" *hi manifeste apparet, quod ubi in corpore commigra-*
" *uerit, eorum naturis, quæ ex certa quadam elemen-*
" *torum, ut dixi, temperatura conditæ sunt, inseruiat.*
" *Atque in hoc nihil reor incommodi arti medicæ ac-*
cessurum,

cessurum, si animationem, ut uocant, & transanimationem ignores. Idoneum enim corpus sit oportet, quod animam suscipiet. Etsi magnam in temperamento alterationem sustinuerit, illa protinus emigrare cogitur. Verbigratia, si in sanguinis euacuatione, aut refrigerantium medicaminum potione, aut aere impense frigido perfrigescat. Rursus si è contrario per febres, aut flammæ inspirationes, aut epota denique medicamenta plus æquo calida incalescat. Verum non hoc solum modo temperie corporis inalterata, animam uidemus ab eo separari, sed etiam cum omnino respiratione destituitur, & hic corpore aliquam alterationem sustinente. Quod, hoc est, animam separari à corpore, nullo pacto naturali corporis temperie conseruata accidere posse animum induco meum &c.

Dal qual luogo prima noi apprendiamo, che tutti i corpi, che in questo mondo si contengono, sono de i quattro elementi composti; & che i temperamenti di quelli si constituiscono, secondo la ragione delle qualità. Appresso noi comprendiamo, Galeno dubitare, se l'anima immortale mescolata nelle corporali sostanze possa gli animali gouernare, confessando etiandio di non sapere, se l'anima da per se habbia alcuna essentia. Ma ben dice, che a lui par manifesto, che tantosto che l'anima trapasserà ne' corpi, seruirà, & sarà soggetta alle nature di quelli, lequali sono composte di una certa temperanza de gli elementi. Onde soggiugne poi, che quando l'anima sosterrà qualche grande alteratione nel temperamento, quella incontanente è costretta a

dipartirsi, come sarebbe, se per lo trarre del sangue, ò per alcun'altra cagione fuor di modo si raffreddi. Oueramente se all'incontro, per febbri, per foco, ò con altri modi di souerchio si riscaldi. Et non pur per questa cagion sola, ma ancora quando l'anima affatto manchi di respiratione, onde sostenga il corpo qualche alteratione, auiene l'anima separarsi da quello. Dalle quali ragioni conchiude Galeno, che conseruandosi la naturale temperie del corpo, in modo alcuno non auiene la separatione dell'anima da quello, & sostenendo essa qualche importante alteratione di questa naturale temperanza, si uede separarsi. Donde conchiude conseguentemente, che la sostanza dell'anima non è altro, che una certa temperanza delle quattro qualità corporali, sì come meglio, poco appresso si uederà. Scriue ancora Galeno medesimo in quel libro intitolato, Quòd animi mores, corporis temperaturā sequuntur, ch'egli non una uolta, ma molte, diligentemente inuestigando, insieme con altri ottimi filosofi, ha ritrouato questa sua opinione esser uerissima, che le facoltà dell'anima seguitano i temperamenti del corpo, aggiugnendoui, che coloro che si prenderanno cura d'apportar giouamento a i loro animi, potranno ageuolmente farsi una buona temperanza del corpo dalla regola del mangiare, & del beuere, & dello studio quotidiano, dal qual gouerno et cura riceueranno questi grande aiuto nell'anima, a fare acquisto della uirtù. Oltre a ciò, douendo Galeno sopra tal materia discorrere, uà metodicamente ciò ritrouando dal conoscimento delle differentie,

rentie, & dice, che dalle attioni de i fanciulli, & da i loro affetti si mostrano chiare le facoltà dell'anima. Percioche alcuni di quelli si ueggono essere timidissimi, altri grandemente attoniti. Ancora alcuni insatiabili, & fuor di misura dati al uentre, & alla gola, & altri sono al contrario disposti. Appresso alcuni di questi sono uergognosi, & alcuni sono sfacciati. Donde noi dobbiamo raccogliere, quelli tutti non hauere sortito una medesima natura. Conciosia, che se la sostanza dell'anima di quelli non si potesse mutare, sarebbono le medesime operationi, & per simiglianti cagioni sarebbono da' medesimi affetti guidati. Da che si conchiude, che secondo i uarij temperamenti de' corpi loro, l'anima ancora in quelli è da uarij affetti guidata, & se l'anima segue il temperamento del corpo, fa la conchiusione Galeno, che l'anima ancora con la morte del corpo si disperda. Aggiugne poi Galeno un'altra ragione, dopo d'hauer mostrato, tre essere le specie dell'anima, secondo l'opinione di Platone, cioè la ragioneuole, che tiene il suo seggio nel cerebro, la irascibile, ch'è nel core, & l'appetitrice, ch'è posta nel fegato, delle quali specie Platone, & altri tengono per constante le due, cioè, l'irascibile, & l'appetitrice dopo la morte del corpo corrompersi, & dice, che sì come in ogni corpo naturale si aggiugne la specie alla materia, in cui si trouano le quattro qualità, così ancora nel corpo umano delle quattro qualità constituito, l'anima come una specie alla corporale materia si è aggiunta, & che la sostanza di essa anima non è altro, che la

specie di questo corpo, risultante dal temperamento in quello delle quattro qualità. La qual ragione ci par di spiegare con le sue proprie parole.

» *At qui si ex materia & specie huiusmodi corpora*
» *omnia consistunt, uidetur autem & ipsi Aristoteli,*
» *quum quatuor qualitates materiæ naturalium inna-*
» *scantur, corporeum ex his fieri temperamentum, ne-*
» *cessitas coget speciem ipsam apponi. Quapropter etiam*
» *animæ substantia temperatura erit quatuor siue qua-*
» *litatum uelis dicere, humiditatis, siccitatis, calidita-*
» *tis, & frigiditatis, siue corporum humidi, calidi, fri-*
» *gidi, & sicci. Quod autem animi substantiam facul-*
» *tates eius sequuntur, perinde ut actiones demonstrabi-*
» *mus. Itaque si ratiocinatrix animæ species sit, etenim*
» *& ipsa uelut mortalis erit, temperatura quædam cere*
» *bri constituitur, & hoc pacto uniuersæ animæ species*
» *partesq; facultates temperamenta subsequentes habe*
» *bunt. Atque erit talis animæ essentia. At si immor-*
» *talis est, ut Plato affirmat, qui fit amabo, quod cere-*
» *bro plus satis, aut refrigerato, aut excalefacto, aut*
» *exiccato, aut humectato ipsa protinus emigretur?*
» *Probè, me Hercles, fecisset Plato, si eius rei causam*
» *quoque, sicut alia pleraque conscripsisset. Mors etenim*
» *secundum eiusdem autoris sententiam accidit, quum ani*
» *ma discedit à corpore. Verum qua ratione contingat,*
» *largam sanguinis euacuationem, cicutam epotam, et fe-*
» *brem per ardẽtem, eam expellere, si Plato uiueret, ne-*
» *quaquã dedignarer ab eo discere. Sed quia in uiuis non*
» *est, nec ullus ex Platonicis præceptoribus causam ullã*

me

me docuerit, cur ab ijs quæ narraui, discedere cogatur, haud vereor ipse dicere, non omnem corporis speciem idoneam esse, quæ ratiocinatricem animam suscipiat. »

Discorrendo ancora Galeno sopra tal materia con altre ragioni, scriue cosi.

Quippe in corporibus temperies mirum in modum inter se diuersas, easque non parum multas cernimus. In corporeæ animæ substãtiæ, quæ per se esse possit, nõ autem sit qualitas, aut species corporis nulla succurrit mihi differentia, quantumuis sedulò diligentique stu-dio perscrutãt. Sed nec, cum nulla corporis sit portio, in totum ipsum poterit extendi. Horum sanè nihil ne vel vsque ad imaginationem intelligere poteris, & si per multo tempore præmeditatus. Illud autem oculis vsurpare licet, quod sanguinis euacuatio, & cicutæ po tio corpus refrigerant, febris autem vehementior ac commodum sit, recalfaciat. Sed cur (idem repeto) anima corpus impendio aut frigidum aut calidum omnino relinquat, post diuturnam inquisitionem nondum inue ni, quemadmodum nec illud, quare flauæ bilis in cerebro exuperantia in delirium rapimur, atræ, in melancholiam. Item cur pituita, & simul omnia refrigerantia lethargum causentur, ex quibus & memoriæ & intelligentiæ noxa corripimur. &c. »

Dallequali ragioni par che conchiuda Galeno l'anima insieme con l'alteratione del corpo alterarsi, & essendo nel cerebro la sedia dell'anima ragioneuole, soste nendo quello alcun danno, piu del douere raffreddandosi, ò riscaldandosi, essiccandosi, ouero vmettandosi, ò

pur

pur essendo esso cerebro oppresso dall'vna & l'altra colera, ouer dalla pituita, noi chiaro conosciamo essa anima ragioneuole riceuer danno. Donde da lui si conchiude, che per tali alterationi si mostri ancora quella soggetta a i mutamenti del corpo, seguendo la temperie, ò l'intemperie di questo, & per conseguente quando il cerebro doue ha essa la sua sedia, fuor di modo patisce per alcuna delle quattro qualità, afferma Galeno ancora la piu nobil parte dell'anima corrompersi, non altrimenti che le altre due parti l'irascibile, & l'appetitrice, si come esso Galeno per queste altre parole conferma.

„ *Vnde necessariò, qui peculiarem substantiam ani-*
„ *mam habere statuunt, fatentur corporis eam tempera*
„ *mento subseruire: si quidem & migrare ipsam cogere*
„ *ea possunt, & desipere compellũt, & memoria & in-*
„ *tellectu destituunt. Item tristiores, timidiores, & deie*
„ *cto animo efficit, quemadmodum in melancholia ap-*
„ *paret &c.*

Contradicendo poi Galeno all'opinione di Platone, che tenne la immortalità dell'anima, mostra essere in cotale opinione contrarietà, & si lascia chiaramente intendere di hauer sospetto, che l'anima ragioneuole ancora non sia cosa corporale. le parole del quale sono queste.

„ *At si hanc immortalem esse, peculiaris naturæ cō-*
„ *potem, ex Platonis autoritate statuamus, eodem certè*
„ *autore & dominari illam corpori, & seruire, inconfes*
„ *so est, tum propter infantium amētiam, tum ætate de-*

lirantium,

*lirantium, ad hæc eorum qui ex medicamentorum po- »
tu, aut quibusdam in corpore generatis prauis humo- »
ribus in delirium, vel insaniam, vel obliuionem, vel »
amentiam perueniunt. Quatenus enim obliuio, aut a- »
mentia, aut immobilitas, aut insensibilitas prædicta »
sequitur, impediri dixerit aliquis ipsam, quo minus o- »
peretur facultatibus quas natura obtinet. Quum autẽ »
videre se putauerit, quæ non videntur, & audire quæ »
nemo dixerit, & turpe quid aut fœtidum, aut omnino »
stolidum effutiat, non virtutes natiuas modo, quas ha »
bebat, periisse, sed contrarias illis insiliisse coniectura »
mus. Hoc itaque iam non mediocrem quandam aufert »
suspitionem animæ substantiæ, ne non incorporea esse »
censeatur. Quomodo enim à corporis communione in »
contrariam sibi naturam traduci possit, si nec qualitas »
corporis sit vlla, nec species, nec affectus, nec denique »
facultas? &c.*

Doppo le quali ragioni, per prouare Galeno il suo proposito, allega in suo fauore Aristotele, ilquale nel primo libro della natura de gli animali dalla Fisionomia proua, che i costumi & la natura dell'animo seguitano la figura, & la conformatione di tutto il corpo. Et produce appresso per testimonio il diuino Hippocrate à prouare, che i costumi de gli huomini dipendono variamente dalle abitationi, dall'acque, dall'aere, da i tempi, & dalle regioni, doue sono quelli sottoposti, con queste parole.

*Proin Hippocrates in toto de aquarum temperie, »
& quatuor anni partium commentario, nõ modo ira- »
scibilis*

» scibilis animæ, aut appetitoriæ, sed etiam ratiocinatri
» cis facultates, corporis sequi temperamentum osten-
» dens, testis est fide dignissimus, si quis dogmatum veri-
» tatem à testimonio pendere putet, quemadmodum nõ-
» nulli pro more habent.

Proua appresso Galeno, che i varij nodrimenti, che il corpo riceue, hanno gran forza di far giouamento, & danno all'animo, & che nõ pur la irascibile, & l'appetitrice, ma etiãdio la ragioneuole parte dell'animo, per tal cagione sentono mutamento & alteratione, le parole del quale son queste.

» Verum nos certò scimus, quòd vnumquodque nutri
» mentum primum deglutitur in ventriculum, ibi prius
» elaboratur, dein per venas ex hepate in eum pertinen
» tes exceptum, humores in corpore generat, vnde par-
» ticulæ omnes alimenta suscipiunt, & cerebrum, cor &
» iecur. At inter alendum calidiores quàm prius eua-
» dunt, frigidiores, & humidiores, dum virtuti humorũ
» præpollentium assimilantur. Saltem nunc ad mentem
» redeant, qui difficulter admittunt, nutrimentum effi-
» cere posse hos temperantiores, illos dissolutos magis,
» alios incontinentes, nonnullos frugales, confidentes, me
» ticulosos, mansuetos, modestos, & contentionis ac rixæ
» studiosos, veniantque ad me, audituri quo esculento,
» quo item poculento eos vti conueniat. Maximum enim
» ad moralem filosofiã adiumentum, & præterea ratio-
» cinatricis animæ facultatibus accessionem virtutis sen
» tient factam, ingeniosiores magisq; memores, ad hæc
» studiosiores, ac prudentiores redditi.

Dalle quali tutte ragioni noi vediamo hauer conchiuso Galeno, si come di sopra mostrato habbiamo, che l'anima seguita il temperamento del corpo, percioche dalla calda temperie si producono in essa anima alcuni affetti, dalla fredda alcuni altri, & parimente dall'vmida, & dalla secca diuersi altri deriuano. Da che proua esso Galeno, che traendosi le ragioni in tal materia da quelle cagioni, che manifestamente appaiono, scorgendosi l'anima mescolata col corpo, & seruendo essa alla natura di quello, insieme con quello ancora la detta anima si muoia. Ora hauendo noi fin quì spiegate le ragioni di Galeno, ilquale pare, che in parte s'accostasse all'opinione di Cebete, & di Simmia, che stimarono l'anima essere vna certa armonia del corpo, si come tenne esso Galeno, che l'anima fosse vn certo temperamento del corpo, veniremo alle confutationi di Socrate. Dico adunque, ch'esso Socrate confuta et distrugge quelle due obiettioni di Cebete, & di Simmia, ma principalmente quella, che dimostra l'anima essere armonia del corpo. la quale obiettione Socrate confuta con cinque argomenti. Ora noi dicemo, che si toglie prima dalla disputa precedente, che l'anima sia stata innanzi il corpo, & che la nostra scientia sia vna rimembranza della primiera vita. Et posto questo, Socrate cosi argomenta. Se la nostra scientia è vna certa rimembranza, l'anima veramente fu innanzi il corpo, per esser l'anima quella cosa che si ricorda. Ma se l'armonia sia, è vna cosa medesima con l'anima, ella non ha potuto essere primiera del corpo, adunque esser in-

innanzi il corpo, & non essere, non possono stare insieme, però l'vno di due bisogna affermare. Ma che l'anima esser non possa innanzi il corpo, se quella sia armonia, quinci è chiaro, percioche ogni armonia non può separarsi dal suo stromento, come l'accidente dal soggetto, & perche sta sempre insieme con quello. Stante questo adunque, ne segue, che l'anima, la qual di sopra s'è prouato, essere stata innãzi il corpo, nõ sia armonia. le quali cose sono dette da Socrate con queste parole.

Che vi pare adunque, disse, di quella ragione, nella
„ quale noi habbiam detto, che la disciplina sia vna cer-
„ ta rimembranza, & che se la cosa stà così, egli segue
„ di necessità, che l'anima prima che si rinchiudesse nel
„ corpo, sia stata in alcun altro loco?

„ Dapoi la seconda ragione di Socrate è questa. Ogni armonia non è diuersa da quelle parti, delle quali è cõposta, ma piu tosto seguita quelle, ma l'animo è diuerso dal corpo, si come noi possiam vedere dalle sue forze, dalle operationi, & dalla repugnantia con quello, esso adunque non è armonia. La qual ragione distrugge ancora le obiettioni di Galeno di sopra dette. Il medesimo si conferma col terzo argomento, in questo modo. Ogni armonia riceue intensione & remissione, oueramente per parlar piu chiaro, vn'armonia è piu armonia dell'altra, ma vn'anima non è piu anima, che l'altra, ma di vna stessa essentia, adunque ella non è armonia. Et questa ragione conchiude Socrate con queste parole.

„ Ora che dici ò Simmia? Parti ch'egli si conuenga

all'ar-

all'armonia, ouero ad alcun'altra compositione, che ››
quella altrimenti si troui, che quelle cose delle quali è ››
composta?

Appresso il quarto argomento è questo. Ogni virtù è vna certa armonia delle forze dell'animo, & all'incontro il vitio è vna dissonantia di quelle, come si dimostra nel Timeo, ma l'anima è capace della virtù & del vitio, adunque ella non è armonia. conciosia, che l'armonia non può riceuere dissonantia, & insieme essere armonia, ilquale argomento mostra così dicendo.

Però, essendo ella di tal natura, partecipa perauen ››
tura piu l'vna dell'altra di cattiuità, ò di virtù? Con- ››
ciosia, che la cattiuità veramente è dissonantia, & la ››
virtù consonantia. ››

L'vltimo argomento è tale. Niuna armonia è à se stessa repugnante, nè contraria al suo organo, ma l'animo è spesse fiate al corpo contrario, come quando modera, & ritiene gli affetti, & quando comanda al corpo, adunque l'animo non è armonia. Et questa conchiusione spiega Socrate con queste parole.

Ora che? di tutte le cose, che sono nell'huomo, affer- ››
mi tu alcun'altra cosa fuor che l'animo signoreggiare, ››
& spetialmente prudente? ››

Ma intendendo costoro, per ciò spiegare piu apertamente, che quello, che riduce à concordia, & che vnisce qualità così contrarie, cioè il caldo, il freddo, l'vmore, la siccità, il molle, il duro, & gli elementi così contrarij, & che riduce ad vna certa consonantia & tempera, niente altro potesse essere, che l'anima, si co-

me

me nella musica, quello che riduce la grauità, & l'acume delle voci al concordante suono, niente altro è che l'armonia, non solo questa opinione fu da Platone con molti argomenti ribattuta, ma ancora da Aristotele nel libro primo dell'anima confutata. Onde oltre i sopradetti argomēti, si possono produrre de gli altri, come che stante l'armonia, non può auenire offesa alla consonantia, ma stante tuttauia l'anima, egli occorre nocumento & vitio al corpo. Ancora l'armonia del corpo, non è altro, che fermezza, sanità, bellezza. Percioche la dissolutione, & l'intemperanza del corpo, non è altro che l'infirmità, & bruttezza, ma l'anima non può essere fermezza, nè sanità, nè bellezza. adunque ella non è armonia. Appresso l'armonia è vna proportione di voci consentienti & consonanti, & vna compositione di quelle deriuante dalla confusione & comparatione loro, ma l'anima non è compositione, nè proportione. Dapoi, l'anima è sostanza, l'armonia non è sostanza. Ancora l'anima muoue il corpo, l'armonia non muoue gli instrumenui, ma à quelli è presente & presta. Ma con maggiore instanza ancora noi dimanderemo à questi, in che modo si possa accommodare alcuna armonia all'opere, & vfficij dell'anima, ouero à gli affetti, & quale armonia sia il sentire, l'udire, & il vedere? quale l'amare, quale l'odiare, quale il rallegrarsi, quale l'addolorarsi? Oltre di ciò il muouere da luogo a luogo non è dell'armonia, ma l'anima & massimamente la sensibile noi vediamo essere motrice, secondo il mouimento processiuo, & perciò tutti quasi gli

antichi dissero l'anima douersi diffinire, per il mouimẽto, perche viddero le piante non hauere anima, ma vna parte della parte dell'anima, la doue vedeuano degli animali essere le anime perfette. Ma dapoi d'hauer confutate le obiettioni di Simmia, & di Cebete, ci resta la confutatione delle ragioni di Galeno, per le quali voleua prouare, che l'anima fosse vn certo temperamento del corpo. Là onde noi diremo, che esso Galeno niente diffinisce dell'anima, anzi egli afferma di non douere alcuna cosa di quella dimostrare; nõdimeno dalle sue ragioni, & dall'opinione ch'egli mostra hauer di quella, nõ è dubbio, che esso estimò l'anima essere mortale. ma per rispondere alle sue ragioni, noi diremo così. Se il temperamento del corpo è l'anima, hauendo ogni corpo in se temperamento, per tal cagione ogni corpo ha l'anima. Ma se ogni corpo ha l'anima, niun corpo è inanimato. adunque nè la pietra, nè il legno, nè il ferro, nè alcun'altra cosa sarà inanimata. Et se egli dice, che non ogni temperamento del corpo sia l'anima, ma vn certo tale, noi quì dimandaremo, quale pensi che sia questo temperamento, che faccia l'animale, & abbracci la ragione dell'anima, & qualunque temperamento, ch'egli dica, tale noi lo ritroueremo ne' corpi inanimati. Percioche essendo noue le spetie de' temperamenti, si come esso Galeno nel libro de i temperamẽti, & mescolamenti dimostra, otto veramente sono i temperamenti difficili, et vno facile, & dice, che l'huomo solo è temperato d'vn conueneuole temperamẽto, nè quello ancora in tutto, ma di vn certo temperamen-

to mezano, & che secondo gli altri distemperamenti, gli altri animali, & ciascun nella sua spetie, sono di maggiore, & di minore remissione, & intensione temperati. Et nelle cose inanimate ancora si ritrouano questi noue temperamenti, & quelli piu & meno, come egli da capo ne i semplici ha dimostrato. Oltre di ciò, se l'anima è vn temperamento, & li temperamēti si van mutando secondo le età, secondo i tempi, secondo i modi del viuere, l'anima ancora conuerrà mutarsi. Et se quella si muta, noi sempre non habbiamo vna medesima anima, ma secondo, che sarà esso temperamento, hora di vn leone, & hora d'vna pecora, & hora di alcun'altro animale, il che veramente è molto dalla ragione alieno. Ancora il temperamento del corpo non contrasta à gli appetiti, ma piu tosto opera insieme con quelli, perciò che esso communica ancora cō quelli, ma l'anima è contraria, adunque l'anima non è temperamento. Oltre di ciò se l'anima è temperamento, essendo il temperamento vna qualità, & vegnendo, & andandosi la qualità senza corrompimento del soggetto, questo conuerria ancora esser vero dell'anima, ma è falso. non è adunque l'anima temperamento, & qualità. Appresso tutte le qualità del corpo sono sensibili, ma l'anima non è sensibile, ma intelligibile. adunque l'anima non è qualità corporea. Ancora la fortezza è vn conueneuole temperamento del sangue, dello spirito, con l'aggiunta di carnosità, & di nerui, & d'altre cose tali, & la sanità è vn conueneuole temperamento del caldo, del freddo, del secco, & dell'vmido, &

etiandio un'atta moderatione de' membri con ornamẽto di colore, fa la bellezza, & la gratia del corpo. Onde se l'anima è una conuenientia di sanità, di fortezza, & di bellezza, sarà necessario, che l'huomo uiuendo non infermi, nè s'indebolisca, nè si renda brutto. Ma spesse fiate auiene, che non pur uno di questi, ma ancora questi tre temperamenti insieme si dissoluono, & l'huomo nondimeno uiue, conciosia, che auiene, che esso insieme sia brutto, & debole, & infermo. adunque l'anima non è temperamento del corpo. Ma percioche esso Galeno, hauendo opinione, che in tutto l'anima seruisse, & fusse soggetta al temperamento del corpo, dice, che qualunque uolta ella sostiene qualche grande alteratione nel temperamento, è sforzata a dipartirsi dal corpo, sì come dimostra nella euacuatione del sangue, ò per patire gran caldo, ouer freddo, come per febri, ò per altro, & ancora sostenendo il cerebro, che è sedia della parte intellettiua troppo freddo, ò caldo, siccità, ouero umidità, oueramente per esser quello occupato da mali umori, è cagione di letargo, frenesia, e d'altre male dispositioni, da ciò, par che esso Galeno conchiuda il mescolamento dell'anima col corpo, mostreremo con le ragioni de' Platonici questo esser falso. Dimostra adunque Plotino per due ragioni, che l'anima non è mescolata col corpo, & percioche essa in quello non giace. Et la prima è questa, che se l'anima, laquale è principio di uiuificare il corpo, si mescolasse col corpo, si macchierebbe affatto, come mescolata con una cosa peggiore, & caderebbe dalla uita

in quello istesso tempo, uel quale douesse uiuificare, là onde non uiuificherebbe, & formerebbe perfettamente. Et la uita ueramente già mescolata col corpo uiuente, non è tanto uita, quanto una certa uiuificatione, riceuuta in quello per modo di passione, & per modo di attione s'appartiene alla uita separabile, nella guisa, che è ciascuna forma una certa formatione nella materia, & la passione della materia dipendente da una certa efficace attione, della forma separata, sì come il lume nell'aere è piu tosto una certa illuminatione, che lume. Adunque il uiuificare perfettamente, & formare il corpo, non è ufficio di questa uita imperfetta nel corpo giacente, nè ancora del puro intelletto, è adunque ufficio dell'anima intellettuale, & ragioneuole. La seconda ragione è, che non si mescolano in uno, se non quelle cose, lequali infra loro conuengono in materia commune, & di lignaggio si confanno, ma l'anima, & principalmente l'intellettiua è piu distante & differente dal corpo, che la linea dalla bianchezza, & queste due cose non si mescolano insieme, adunque nè l'anima ancora si mescola col corpo. Soggiugne ancora Plotino, che da quel male, che pullula dalla materia, ouero che influisce nella materia, per cagione solamente del corpo l'animo patisce, conciosia, che esso teme al corpo, al corpo appetisce, per cagione del corpo si duole, sostiene uarie alterationi, et infirmità, per il mouimẽto del corpo è turbato dalla imaginatione. Ma in che modo signoreggi l'anima il corpo di sua propria essentia, udiamo le parole di Plotino.

Anima uero per ipsam essentiæ potestatem sic est „
domina corporum, ut hæc non aliter fiant atque di- „
sponantur, quàm ipsa producat, quippe cum ea etiam, „
quæ ab initio fiunt, ipsius uoluntati nequeãt reluctari. „

Volendo appresso Plotino mostrare, che le passioni del corpo non appartengono all'anima, scriue cosi.

Quamobrem tum dolore afflicti, tum uoluptate „
permulcti eiusmodi corporis curam habemus, & quo „
ipsi debiliores sumus, eò diligentius & curamus, & „
tanto colimus accuratius, quanto minus ab eo nos se- „
gregamus. Sed hoc ipsum, quod in nobis est præstan- „
tissimum, quo & homines sumus, quasi in corpus ta- „
le submergimus. Profecto putandum non est, passiones „
eiusmodi animum pertinere, sed ad corpus tale, & com „
mune quiddam, atque coniunctum. „

Dalle quali parole noi uediamo, che le passioni, le perturbationi, & gli affetti non appartengono all'ani ma, ma al corpo. Percioche dalle molte cose, che ester namente ci auengono, procede ancora, che quelle in noi signoreggiano, quando noi decliniamo al corpo, da che è necessario, che nascano molte imaginationi peregri- ne, & nuoue, lequali fanno impedimento all'anima di usare le sue proprie operationi. Conciosia, che quando si muoue la parte concupiscibile, nasce allora in noi cota- le imaginatione, la quale come un certo senso noncia, & apporta quella passione, ricercando, che l'animo se- condi la cõcupiscentia, & l'ubidisca. Et allora l'animo in tal modo disposto, per necessità è tirato in cõtrasto, se secondi l'appetito, ouer repugni. Ancora la parte ira-

ſcibile, prouocando a ſcacciar l'ingiuria, qualunque uolta è incitata, le medeſime coſe ci apporta. Oltre di ciò la pouertà, & le paſſioni del corpo, ci ſoſpingono in uarie opinioni. Onde fu detto dai Platonici, che l'animo noſtro in queſto corpo, anzi carcere terreno è legato, ò ſepolto, oueramente riposto in una ſpelonca, come ſcriue Plotino.

„ *Quamobrem deuinctus eſt animus, ſcilicet delapſus*
„ *ab alto, & inde compedibus alligatus, & agendo ſen-*
„ *ſibus utens, propterea quod prohibetur ab initio uti*
„ *mente, fertur quoque ſepultus eſſe, & conditus in ſpe-*
„ *lunca. At cum ad intelligentiam ſe conuertit, ſolui ex*
„ *vinculis iudicatur, altiusque aſcendere, quando ui-*
„ *delicet ex quodam reminiſcentiæ munere ad entia con-*
„ *templanda facit exordium, &c.*

Adunque noi non diremo, che l'animo ſia confuſo & meſcolato col corpo, ma piu toſto, parendo a noi, che eſſo animo ſeguiti il temperamento, ouero le uarie diſpoſitioni del corpo, ciò non auiene all'animo per altro, che per gli impedimenti, che riceue dal corpo, il quale col fluſſo della materia tiene ingombrata la natura di quello. Et perciò diſſero i Platonici, che mentre l'animo dimora nel corpo, ſi dice eſſere nel male. Et tanto baſti a confutare l'opinione di Galeno. Ora Socrate dopo di hauer confutate le ragioni di Simmia, dice, che il corpo è caſtigato dall'animo per la ginnaſtica, & per la medicina, ilche ſi ha coſi da intendere, che ponendo Platone due parti della medicina, l'una di curare l'infirmità, laquale noi ricerchiamo da i me-

dici, l'altra d'essercitare il corpo, laquale stà in nostro arbitrio & podestà, queste due dice Socrate essere usate dall'animo, come dal Signore nel corpo, & che esso corpo gli stà soggetto; ilche proua ancora col testimonio d'Homero nell'Odissea.

Ma quello che dapoi dice Socrate. Ora l'armonia „ Tebana, a bastanza, come pare, hoggimai placata habbiamo, è una certa allusione alla patria di Simmia, ilquale mostra quì, & disopra Platone, che fusse Tebano: Sì come ancora, douendo Socrate argomentare dapoi contra Cebete, usa una simile allusione ironica, quasi dubitando in che modo habbia a ribattere la ragione Cadmea, cioè Tebana, per essere stato ancora Cebete Tebano; con queste parole.

Ma la ragione Cadméa, ò Cebete, in qual modo, & „ con qual ragione placheremo? „

Hauendo Socrate confutata l'opinione di Simmia, hora secondo il suo costume raccoglie breuemente quelle cose, lequali egli di sopra hauea insegnate, per rendere gli auditori attenti. Adunque hauendo detto il medesimo, se hauer placata l'armonia Tebana, cioè, hauer ribattuta quella opinione di Simmia, di cui s'è disopra fatta mentione, hora risponde Socrate alle ragioni di Cebete, & ironicamente mostra di dubitare, in che modo habbia a placare l'armonia di quello, cioè confutare argomentando. Onde Cebete a ciò auuertendo, quasi uinto a lui si rende, quando dice. Tu mi pari, ò Socrate, disse Cebete, di douer trouare la uia, cioè, egli non accade, che tu t'affatichi molto in confutar-

mi, hauendo acutissimamente ribattuto l'opinione di Simmia, & la mia insieme. Anzi egli lauda grandemente con queste parole gli argomenti di Socrate.

„ Conciosia, che udendo io Simmia dubitare, molto „ mi marauigliaua, se alcuno potesse resistere alle sue ra „ gioni. La onde io presi una grandissima ammiratione, „ lui non pur il primo impeto del tuo parlare hauer potù „ to sostenere. Per laqual cosa io non mi marauiglierei, se „ ancora il ragionamẽto Cadmeo sostenesse il medesimo.

Cioè, poi ch'io ueggo quella opinione di Simmia cosi reprouata, non accade, ch'io piu attenda d'essere nell'istesso modo ancora io confutato.

„ A queste parole rispondendo Socrate, dice. Parla „ un poco piu parcamente, ò huomo da bene, perche alcu „ na inuidia non ci disturbi il futuro ragionamento.

Cioè, non hauer queste cose a male, ò Cebete, ouer non laudar tanto la confutatione da me prodotta della tua obiettione, anzi facendo piu oltre progresso, andiamo appareggiãdo le ragioni alle ragioni. Posto questo, Platone sotto la persona di Cebete raccoglie tutta l'opinione di Socrate della immortalità de glianimi, per passare piu cõmodamente alle cose seguenti, quando dice.

„ La somma di quelle cose, che tu uai cercado, è questa.

In questo luogo Platone in poche parole abbraccia la proposta di tutta la disputa fin'hora fatta, cioè, perch'egli habbia incitati i filosofi al desiderio della morte, & in che modo habbia insegnato l'anima essere immortale. Et cosi esso raccoglie in epilogo quasi tutti i capi de gli argomenti di sopra posti. Dapoi, essendosi queste

cose da Cebete ritornate à memoria, Socrate gli diman da se quello, ch'egli ha ritornato a dire; sente che cosi sia, ouer nò? Alle quali cose assentendo Cebete, il medesimo dimanda ancora questo, in qual modo sia detto l'animo hauer hauuto origine innanzi il corpo? Onde offerendosi l'occasione e'l luogo di trattare del nascimento, & del mancamento delle cose, Socrate usa una certa digressione, nella quale prima riprende coloro, i quali nello spiegare le cagioni delle cose, producono solamente le materiali, & le instrumentali, non le efficienti; poi dimostra la debolezza, & la inconstantia della scientia della Fisica. Della quale egli conchiude, che sia molto piu nobile quella scientia, che insegna i primi principij delle cose, & spetialmente gli efficienti, qual'è la prima filosofia, ouero la Theologia, che il volgo chiama Metafisica. Et la cagione di questa digressione è, per hauer esso detto, che gli facesse mestieri di rispondere a Cebete, nello spiegare le cagioni del nascimento & mancamento delle cose. Ma per dichiarare tutte queste cose ordinatamente, dice Socrate, se essere stato grandemente acceso del desiderio d'imparare la Fisica, perche stimaua bella cosa, di sapere, & di conoscere le cagioni della generatione, & mancamento di ciascuna cosa. Dapoi hauendo esso mutata opinione, essersi uolto ad un'altra sorte di dottrina piu utile, per estimare quella scientia infirma, & incerta. Et chiama Socrate la Fisica una istoria, perche sì come nella istoria ciascune cose fatte ordinatamente si trattano, cosi in quella tutto l'opificio della natura istoricamente

ricamente si descriue. Onde Platone nel Timeo, douendo disputare della Fisica, commemora quella istoria di Solone, & della guerra Atlantina. Ora questa, ò scientia, ouero istoria ch'ella sia, Platone mostrerà poi essere incerta, per varie cagioni. Ma prima vediamo quali sieno quelle cose, lequali dice Socrate trattarsi nella Fisica, come certe, & senza dubbio, & che nondimeno sieno incertissime. Onde noi diremo essere ufficio del Fisico, il conoscere le cagioni di tutti i corpi, sì come afferma Aristotele nel libro primo della Fisica, & essere differente dal Theologo, ouer Metafisico, percioche questo i principij di tutte le cose, & quello delle corporali solamente và inuestigando. Et perche tutte le cagioni si attribuiscono a qualche effetto, & la Fisica và cercando le cagioni delle cose corporali, egli è necessario, che quella ricerchi le cagioni del nascimento, & mancamento delle medesime, & non tutte. Conciosia, che essa non insegna quali sieno in uniuersale i principij di quello, che è, ch'è vfficio della prima filosofia, ma in che modo tutte le cose sieno per la lor forma, ouero per la lontananza di quella manchino, ò si mutino. La onde breuemente proponendo quelle cose che sogliono nella Fisica disputarsi, accresce la difficoltà, & l'oscurità di quelle. Et inprima quello commemora, che si ricerca del nodrimento de gli animali. Sì che la questione, che in tal materia si propone, è questa, se la cagione del crescere, ò del nudrirsi sia la forza del caldo, & del freddo, oueramente nò. Percioche hauendo queste due qualità forza di operare, è necessario,

cessario, che quello, che nell'animale volge il nudrimento nella propria sostanza, sia alcuno di questi due, & lascio da parte l'anima uegetatrice, laquale ciò opera, massimamente col beneficio & instrumento delle medesime qualità. Questa quistione molto difficile tratta Plutarco copiosamente in quel libro, Vtrum frigus calore sit præstantius. Et la solutione di quella par che sia tale. Che sì come la uita de gli animali è posta nel caldo, cosi ancora la forza del crescere del corpo loro habbia da procedere da quello. Perciochе il medesimo caldo altera i cibi consumati, li liquefa, & quelli conuerte in acconcio nudrimento, fino che si muti nella parte della sua sustanza. Il freddo ancora opera questo, che quello, che si hauerà accostato, consolida, & piu fermamente costrigne. Ma in che modo quell'accostamento della sostanza si faccia, ò per accostamento di nuoua materia, ouer perche la medesima si estenda, oueramente per una aggiunta delle qualità, è quistione difficile, nè fa quì luogo di trattarla. Segue poi Socrate, dicendo in questo modo.

Oltre di ciò, s'egli sia il sangue, col quale noi intendiamo, ò l'aere, ouero il foco, ò pur niuna di queste cose, ma il cerebro, ilquale porga i sentimenti dell'udire, del uedere, & dell'odorare; & che di queste cose si faccia la memoria, & l'opinione, & che dalla memoria, & dall'opinione, che riceue riposo, per queste cose habbia origine la scientia, &c. »

In questo luogo tocca Socrate la quistione della essentia dell'anima, doue molte cose si offeriscono da spiegarsi

garsi in cotal materia, essendo state molte, & uarie l'opinioni de gli antichi filosofi intorno alla essentia del l'anima. Conciosia, che fussero alcuni, che stimassero l'anima non essere altro, che il sangue sparso intorno al core, & alcuni quella essere aere, ouero uno spirito, & altri foco. Delle quali opinioni noi parleremo partitamente. Dico adunque, che l'opinione di quasi tutti gli antichi intorno alla essentia dell'anima fu uaria. Percioche Democrito, & Epicuro, & tutta la setta de i filosofi Stoici tennero, che l'anima fusse corpo. Et quei medesimi, che diffinirono l'anima esser corpo, parlando dell'essentia di quella, sono infra di loro differenti. Conciosia, che gli Stoici stimarono quella essere uno spirito caldo, & igneo, & Critia pensò, ch'ella fusse sangue. Hippone filosofo, acqua, & Democrito foco. Percioche egli stimaua l'anima generarsi da certe rotonde figure di atomi d'aere, & di foco composte. Ma Eraclito tenne, che l'anima dell'uniuerso fusse una esalatione dalle cose umide, & nelli animali nascere le anime dalla estrinseca, & da quella esalatione, ch'è in essi animali. Ma di coloro, che dissero l'anima non essere cosa corporale, furono molte & differenti le opinioni; percioche furono alcuni che credettero quella essere essentia, & ancora immortale, & alcuni quella essere incorporea, ma non essentia, nè immortale. Talete adunque primo disse l'anima essere sempre mobile, & che da se si muoue. Pitagora un numero, che da se si muoue. Anassagora disse l'anima esser fonte, & principio del mouimento. Platone la tenne una essentia

sentia intellettiua, che da se si muoue, secondo un numero armonico. Aristotele una prima entelechia, ouero atto primo del corpo, naturale instrumento, che ha la uita in potentia. Dinarcho con alcuni altri la stimarono un'armonia di quattro elementi, cioè una mistura de gli elementi, & una consonantia, non già di suoni musicali composta, ma uollero intendere, ch'ella fusse un'armonico mescolamento nel corpo di calidità, di frigidità, & di humori, & di siccità, & come una certa consonantia. Possidonio una Idea, Asclepiade uno essercitio di cinque sensi a se consonante. Critolao Peripatetico disse quella esser composta della quinta essentia. Parmenide di terra, & di foco. Melisso un mouimento eterno. Hippocrate un uigore. Auicenna una sostanza solitaria, mouente & agitante il corpo, come il nocchiero la naue. Chilone Lacedemonio un freddo uapore. Periandro Corinthio un caldo naturale. Archita Tarentino un principio uitale. Alfarabio un fiato diuino, ouero spiracolo. Auempaze una uirtute imaginatiua. Oltre di ciò furono alcuni, che stimarono il cerebro esser l'anima, & alcuni altri credettero una essere l'anima, & la medesima in tutti, distribuita in ciascuni animali, & che in se stessa da capo ritorna, & si raccoglie, si come i Manichei. Et alcuni altri essere molte, & infra loro di specie differenti. Onde secōdo l'opinione di alcuni di costoro, par che parlasse Virgilio in piu luoghi del suo poema, come in quel luogo, doue egli disse. Purpuream uomit ille animam, & ancora. Tuaque animam hanc effundere

dextra.

dextra. Pare che allora egli parlasse secondo l'opinione di quelli, che dissero l'anima esser sangue, ouero il sangue essere sedia dell'anima. Conciosia, che per esser l'anima uita del corpo, & uscendone il sangue, ch'è il tesoro della natura, cessa la uita. Perciò credettero costoro, che l'anima fosse sangue. Ma quando disse Virgilio. Omnis, & unà dilapsus calor, parlò secondo l'opinione di coloro, che dissero l'anima essere un caldo, il quale partẽdosi si raffredda il corpo, & si muore, secõdo quell'altro uerso. Corpusque lauant frigentis, & ungunt. Ma quãdo poi scriue Virgilio. Atque in uentos uita recessit, seguitò l'opinione di coloro, che dissero l'anima essere aere. Si come quando esso Poeta scrisse. Igneus est olis uigor, imitò quelli, che dissero l'anima esser foco. Ora noi non risponderemo già alle opinioni di tutti i sopradetti filosofi, iquali variamente diffinirono l'essentia dell'anima, si perche furono alcune cosi uane, & disconueneuoli, che non meritano risposta, & si ancora per essere state da altri grauissimi filosofi con forti ragioni confutate, ma solo discorreremo sopra alcune delle principali, quelle oppugnando, & con vere dimostrationi facendole conoscere per false. Onde noi primieramente risponderemo all'opinione di coloro, che tennero, che l'anima fosse corpo, & diremo cosi. Tutti i corpi per lor propria natura sono bisognosi di nudrirsi, & sono dispersi, & da ogni parte diuisibili, niente restãdo in quelli, che non habbia bisogno d'esser composto, & insieme ragunato, ò raccolto, & di cosa, che quelli contenga, di quella maniera, che noi di-

cemo

cemo essere l'anima. Se adunque l'anima è corpo, qual
corpo sarà ella? & se quello sarà un corpo diuisibile
in minutissime parti, quale sarà quello, che contenga
essa anima? Conciosia, che s'è dimostrato, che ogni
corpo ha bisogno d'alcuna cosa, che quello contenga,
& cosi si anderà in infinito, fino, che noi peruerremo
a quello, che sia uoto di corpo. Et se diranno, come
gli Stoici, essere un certo acconcio mouimento intorno
i corpi, che internamente, & esternamente ancora
muoue, & esternamente quello delle grandezze, &
delle qualità essere fattore, & internamente della co
pula, & congiugnimento in uno, & dell'essentia, fa
qui luogo d'addimandare, conciosia, che ogni mouimen
to uiene da alcuna forza, quale diranno, che sia que-
sta forza, & in che diuiene ella sostanza? Et se quel-
la forza è materia, che i Greci chiamano ὕλην, da capo
useremo le medesime ragioni; & se non è materia, ma
una cosa materiata, egli è certo, che altro è la cosa
materiata, & altro la materia, percioche quello che
participa con la materia, quello materiato si chiama.
Che è quello adunque, che con essa materia participa?
E' quello perauentura materia, ouero senza materia?
Et se è materia, in che modo egli è materiato, & ma-
teria? Et se non è materia, adunque è libero da ma-
teria. Onde, se non participa di materia, egli non è
corpo, percioche ogni corpo è materiato; & se costo-
ro dicono, l'anima perciò parere, che sia corpo, per-
che i corpi hanno tre dimensioni, et che l'anima sia dif
fusa per tutto il corpo, & perciò essa hauere tre dimen
sioni,

sioni, da che s'habbia da tenir certo ch'ella sia corpo, essendo ogni corpo composto di tre dimensioni. Si rispon de, che non tutto quello, che si troua hauere tre dimen sioni è corpo, conciosia, che il luogo, & la qualità, essendo per se cose incorporee, nondimeno per accidente nella grandezza cadono sotto la quantità, così ancora ad essa anima per propria natura auiene di non essere da alcune dimensioni distinta. Ma per accidéte, per essere quello, in cui ella si rinchiude, di tre dimésioni com posto, noi considereremo ancora quella hauere in se tre dimensioni. Oltre di ciò, ò ella si muoue esternaméte, ouero internamente, & se esternamente, sarà cosa inanimata, & se internamente, animata. Et se l'anima è corpo, & essa esternamente si muoue, è inanimata, & se internamente, animata. Ma egli è disconueneuole a dire, che l'anima sia ò inanimata, ouero animata, adunque l'anima non è corpo. Ancora se l'anima si nodrisce, ella veramente da cosa incorporea si nodrisce; perciochе le dottrine quella nodriscono, & niun corpo è nodrito da cosa incorporea, adunque l'anima non è corpo. Conciosia, che Senocrate così conchiudeua. Che se essa non si nodrisce, & ogni corpo d'animale si nodrisce. adunque l'anima non è corpo. In tal proposito ancora noi addurremo queste altre ragioni, & prima. Noi uediamo, che i corpi d'alcuni animali si muouono di mouimento processiuo, & sentono per qualche principio intrinseco. Et il mouimento processiuo è in ogni differenza di luogo, cioè innanzi & adietro, dalla destra, & dalla sinistra, di sopra, & di sotto, si come noi

noi vediamo gli vccelli volare di ſopra, & di ſotto. Oueramente adunque queſti corpi hanno queſto in ſe, in quanto che ſono corpi, ò in quanto che ſono meſcolati di elementi, ouer di qualche principio incorporeo, & allora ò quello ſarà come la natura, ouero come l'anima, ſe nel primo modo, allora tutti i corpi ſi moueriano di mouimento proceſſiuo, & ſentiriano, ilche noi non vediamo. Et ſimilmente il corpo dell'animale doppo la morte ſi mouerebbe, & ſentirebbe. Se nel ſecondo modo, allora tutti i corpi meſcolati de gli elementi ſi mouerebbono, & ſentirebbono, ilche non vediamo, come dalle pietre, & da i minerali ſi ſcorge. Se nel terzo modo, cioè che'l corpo habbia queſto dalla natura, eſſendo adunque la natura vgualmente in ogni tempo nel corpo naturale, mentre che tale corpo è, ſempre eſſo ſi mouerebbe, & ſentirebbe, ilche è falſo. Reſta adunque, che i corpi ſi muouano, & ſentano da vn principio intrinſeco incorporeo, che non ſia natura, & che noi anima chiamiamo. adunque l'anima non ſolamente è, ma ancora ella non è corpo. Ancora ſecondo che dice Auicenna, noi vediamo alcuni corpi, che non ſi nodriſcono, nè s'aumentano, nè ſi generano, & all'incontro vediamo alcuni, che ſi nodriſcono, & s'aumentano, & generano à ſe ſimili, ma non han queſto dalla ſua corporale natura. Reſta adunque, che nell'eſſentia di quelli vi ſia queſto principio oltre alla natura corporale, & quel principio, dal quale deriuano queſte affettioni, è chiamato anima. Onde quello, che in tutto è principio di far deriuare da ſe cotali affettioni volontariamen-

te noi gli imponiamo questo nome anima. Et tanto basti di hauer detto contra quelli, che stimarono l'anima esser corpo. Ma perche di questi filosofi, che tennero l'anima essere corpo, varie furono l'opinioni, parleremo separatamente contra coloro, che dissero l'anima esser sangue, & spirito, per questa cagione, perche essendo rimosso il sangue, & lo spirito, l'animale si estingua. Nè si ha quello da dire, che alcuni cosi stimando hanno scritto, cioè quando vna parte del sangue esce dal corpo, che ancora vna parte dell'anima esca fuori. Conciosia, che questa ragione sia molto vana. Percioche in quelle cose che nella congiontione delle parti à se sono simiglianti, ogni parte dalle altre separata è il medesimo col tutto, si come sarebbe l'acqua, & molta, & pochissima, medesimamente & l'argento, & l'oro, & tutte quelle cose finalmente, le cui parti nella essentia non riceuono mutamento infra loro. Cosi adunque & il sangue rimaso, quantunque si sia, è anima, se però l'anima è sangue. Ma piu tosto noi doueremmo affermare, che se quello è anima, ilqual tolto via, l'animale si muore, noi potremmo parimente dire, che il flegma sia anima, & l'una & l'altra cholera, conciosia, che qualunque di questi che manchi, destrugge la vita. Cosi ancora il fegato, & il cerebro, e'l core, lo stomaco, i nerui, gli intestini, & molte altre cose, percioche qualunque di questi tolto via, l'animale si muore. Oltre che vi sono molte cose senza sangue, & nondimeno sono animate, come sono alcuni lignaggi de' pesci che mancano di schiamme, & sono molli, come le sepe, & tutti quegli anima-

li di scorze coperti, & quelli di vna molle crosta, come i gambari, & gli astici. Onde se questi sono veramente animati, ma di sangue mācheuoli, egli da ciò non è dubbio, che l'anima non è sangue. Ma s'ha piu tosto da intendere, che il sangue ne gli animali sia à quelli in vece di anima, perciocheì primi atti dell'anima, quanto a gli suoi obietti si spargano nel sangue, secondo che il sangue è quello, ouero vn'altro vmore ad esso di proportione rispondente, che porge loro l'vltimo nodrimento, come scriue Aristotele nel libro de gli animali. Ma contra quelli, che dissero l'anima essere acqua, perche egli paia che essa acqua presti la vita à tutti gli animali, & che senza l'acqua viuere sia impossibile, si possono fare molte obiettioni. Conciosia, che nè senza nodrimento ancora è possibile viuere. adunque si hauerà da dire, che tutti i nodrimenti in ciascuna cosa, sieno l'anima, se l'opinione di costoro seguitiamo. Oltre di ciò si trouano ancora molti animali, che non beono, si come di alcune Aquile si narra, & la perdice etiandio può viuere senza che bea. Per qual cagione adunque l'acqua piu tosto è anima, & non l'aere? Conciosia, che egli è possibile per lo piu astenersi dall'acqua, ma dalla respiratione dell'aere nè pur per breuissimo spatio di tempo noi possiamo mancare. Ma nè l'aere ancora è anima, perciochè molte sono le cose animate, che aere non spirano, come tutti gli animali insetti, si come sono le api, & le vespe, & le formiche, & altri cotali animali senza sangue. Et ancora molti animali marini, & tutti quelli, che nō hanno pulmone, perciochè nulla che

manchi di pulmone spira aere, & all'incontro, niente che aere non spiri, ha pulmone. Et perche appresso furono alcuni, che tennero l'anima esser seme, noi diremo, che l'anima ragioneuole, secōdo la sua essentia non è nel seme dell'animale, nè ancora secondo la sua cagione efficiente, ma ella è per creatione, & auuiene estrinsecamente, & non è nel seme, se perauentura non si dica in questo modo essere in quello, perche quello che si genera del seme, è la materia di quella. Et ancora che si dicesse essere nel seme, non perciò si direbbe ch'ella fosse seme, si come nè alcuna forma ancora è la sua materia, in cui è, in potentia, ouero in atto. Ma contra Empedocle si ha da dire, che quātunque il caldo operi nell'aumento & nudrimento, non perciò è causa, ma concausa, conciosia, che l'anima è prima causa, che muoue senza essere mossa. Nell'istesso modo noi diremo, che'l sangue non fa il senso, ma per il caldo naturale, ch'è in quello è cagione del sentire, & non è cagione, che sia principio primiero del senso. Et contra Eraclito, ilqual disse, che l'anima era vn certo vapore, percioche la fumosa euaporatione del core porge à gli animali, & influisce la vita e'l mouimento, si risponde, che l'aere ouero il vapore furono posti essere l'anima da tali filosofi, ingannandosi questi per lo spirito animale, & vitale, & naturale, ilquale è instrumento dell'anima. Et questo spirito nasce da vn certo vapore, che fuma dal core, ilqual è detto da i Medici essere di natura aerea, & è instrumento dell'anima, per lo quale essa influisce il senso e'l mouimento al corpo. Aristotele

le

le ancora nel libro primo dell'anima, mentre ch'egli vuole inuestigare l'essentia di quella, dubitandone va trascorrendo cotali opinioni de gli antichi, cioè di Democrito, di Leucippo, de i Pitagorici, di Anassagora, che poneua quella sua mente essere cagione del mouimento, di Empedocle, ilquale poneua l'anima essere composta de i quattro elementi, & di due principij, che hanno forza di muouere, cioè dell'amicitia, & della discordia, allegandone i suoi versi, di Talete, di Diogene, che l'anima fosse aere, di Eraclito, che l'anima fosse foco, ouero vna secca esalatione, percioche il foco, oltre à quella sottigliezza delle parti, hauendo ancora in se questa natura, che ageuolmente quello si può muouere, & perche mentre che l'altre cose moue, esso si muoue, per questa cagione ancora, stimò il foco conuenirsi alla natura dell'anima. di Alcmeone Crotoniate, ilquale disse l'anima essere immortale, perche ella era simile alle cose immortali. Di Hippone, che tenne l'anima essere acqua, ilquale fu nominato impio, perche scriuono lui hauer negato, che Iddio si ritrouasse, & quelli, che stimarono l'anima esser seme, dice Aristotele, che à ciò si persuasero, per esser quello l'vmido di tutte le cose. di Critia, che la stimò sangue. lequali tutte opinioni si ritrouano commemorate nel libro primo dell'anima, doue ciascuno potrà con suo commodo vederle. Et tanto sia detto delle varie opinioni de gli antichi filosofi intorno all'essentia dell'anima, percioche si come noi di sopra dicemmo, nostra intentione non è di rispondere à tutti. Ora hauen-

do noi ſpiegate & conſiderate l'opinioni de i filoſofi antichi intorno all'eſſentia dell'anima, quanto alle parole toccate da Platone in queſto luogo habbiam giudicato appartenerſi, diremo, che tocca ancora eſſo Platone vn'altra quiſtione, la quale è, ſe il principio de' ſenſi ſia nel cerebro, ouero nel cuore, ilqual dubbio, è in conteſa infra Galeno, & Ariſtotele, ſi come noi poſſiam leggere in quel libro di Galeno intitulato, De Hippocratis, & Platonis dogmatibus. Percioche Galeno in detto libro proua che'l principio de i nerui ſia il cerebro, & che in detto cerebro la principale facoltà dell'animo ſia del muouerſi & del ſentire, eſſendo i detti nerui inſtrumenti dell'vno, & dell'altro. Ma Ariſtotele al contrario ſcriſſe nel libro, De ſenſu, & re ſenſibili, che il core era principio de' nerui, la qual quiſtione chi vorrà vedere à pieno, legga il ſopradetto libro di Galeno. Ma Platone nel Timeo ſi accoſta all'opinione di Galeno, fuor ch'egli dice, che la facoltà del ſentire trapaſſa, & ſi diſtende fino al fegato. Tocca ancora Platone vn'altra quiſtione, la quale è, ſe la memoria & l'opinione ſi faccia de' ſenſi, ilche quaſi al medeſimo appartiene. Onde Platone, & inſieme con quello Ariſtotele, & Galeno, quella conſtituiſcono nella parte poſteriore del cerebro, perche à quella parte ſieno portate le imagini de' ſenſi. Il medeſimo ancora dice, l'opinione farſi dal congiugnimento de' ſenſi, & della memoria. Et Ariſtotele dalla imaginatione & memoria. Ma noi laſceremo da parte cotali quiſtioni, accioche non moſtriamo di voler trattare à lūgo quel-

lo,

lo, ch'è da Socrate proposto, per via d'essempio. A' queste aggiugne appresso vn'altra quistione, cioè se dal cōgiugnimento della memoria, & dell'opinione si faccia la scientia, quando l'imagine della cosa compresa è acquetata & ferma. Conciosia, che egli non sia dubbio, che la scientia nasca dal conoscimento di quelle cose, le quali dal senso, dall'imaginatione, & dalla memoria comprese, sieno col giudicio esaminate & affatto nella mente scolpite. Ma in qual modo quella si faccia Aristotele nel libro primo della Metafisica, & nel lib. terzo dell'anima, Platone nel Timeo, & altri ce lo insegnano, nè fa quì luogo fuori della proposta materia, trattare queste cose. Segue poi Socrate à dimostrare la debolezza, & la inconstantia della scientia naturale, & quella conferma dal mutamento delle cose. Percio che la scientia veramente s'intende essere di quelle cose, che sempre sono ad vno istesso modo, ma delle cose mutabili, & che sempre stanno in continuo flusso, pare, che non possiam dire, che vi sia scientia. Della qual materia Platone nel Theeteto, & nell'Epinomide disputa piu copiosamente. Soggiugne dapoi le cagioni della debolezza della scientia vmana, ciò mostrando dall'essempio suo. Onde egli dice, se raccogliere la infirmità della scientia naturale, con queste parole:

Perche io si fattamente son restato acceccato, che di »
quelle cose, le quali mi parea prima chiaramente sape- »
re, in molti modi ne perdessi la scientia. »

Et la cagione di ciò pare, che Socrate attribuisca alla debolezza, & all'errore de' sensi, si come è solito

ſpeſſe fiate in altri luoghi, ſecōdo il coſtume de gli Academici, iquali pōgono la vera ſcientia nella mente, & l'opinione & l'errore nel ſenſo. Et per via d'eſſempio, ſegue Socrate, dicendo, non ſapere la ragione perche l'huomo creſca, & ciò dice per moſtrare la infirmità della ſcientia vmana. Perciochè dice, che tutti gli animali viuenti creſcano, egli è a ciaſcuno manifeſto, ma in qual modo queſti creſcano, egli è difficile di ſapere, ciò è da ſolo Dio conoſciuto. La qual quiſtione, & dubitatione di Socrate, par che in qualche parte ſoluano queſti Peripatetici, diſputando; ma ſaria coſa temeraria, il moſtrare di ſapere quello che Socrate quì confeſſa di non ſapere. Da poi ſegue ancora Socrate à dimoſtrare con eſſempi l'inſtabilità della noſtra ſcientia, & primieramente, ſe quelle coſe, le quali s'auanzano di grandezza, così come egli appare, infra loro ſcambieuolmente s'auanzano, oueramente nò, poi per qual ragione ſi auanzino, ò per vn congiugnimento, ouero perche l'vna di queſte habbia in ſe quella natura del trapaſſamento, ò del difetto. Et la difficoltà ſtà in queſto, ſe quando creſce alcuna delle parti, riceua aumento, perciochè ciaſcune parti habbiano in ſe forza di creſcere, oueramente perche quella per vn congiugnimento creſca, & in qual modo creſca. Soggiugne poi Socrate, coſi dicendo.

» *Ma hauendo io vna volta vdito da vn libro, ſi*
» *come egli diceua, di Anaſſagora, vn certo che leg-*
» *geua, & diceua queſta eſſere ſtata l'opinione di eſ-*
» *ſo Anaſſagora, cioè che la mente è quella che ador-*

na

na tutte le cose, & ch'è cagione di tutte &c.

Quì Socrate dimostra non solamente in se l'oscurità, & l'ignorantia delle cose naturali, ma in Anassagora ancora, ilquale riprende, perche egli diceua, che tutte le cose erano confuse in un certo mescolamento, & indi nascere per una certa separatione, & morire, fatta che fusse la dissolutione di se in quel primo sogget to. Et di questa separatione, ouer congiugnimento, diceua essere auttore una mente, ouero Iddio. Onde quì Socrate primieramente recita tutta l'opinione d'Anassagora, & di quella facendo giudicio, la lauda in quella parte, che a lui pare, che degna sia, & nel contrario la vitupera. In ciò veramente quella lauda, che hauendo posto Anassagora la mente per suprema cagione di tutte le cose, habbia estimato tutte le cose che si fanno non hauere alcun'altra cagione della lor fattura, fuor che quello, che ad esse fosse il meglio & l'ottimo. Onde ammirando ciò da principio, dice, di hauer presa una buona opinione del libro di Anassagora. ma la uitupera poi, perche esso non aggiunse l'efficacia di quella mente alle cose fatte, come se di quella non hauesse fatta mentione. Ma uediamo noi particolarmente, quale fusse questa opinione di Anassagora, & perche di essa uien fatta in questo luogo mentione da Socrate. Appresso in qual parte esso Socrate mostri il difetto di quella. Scriue adunque Diogene Laertio nel libro secondo, che Anassagora fu il primo, che aggiunse alla materia delle cose corporali la mente, come un certo principio, & la materia esso chiamò ὕλην, la men

te la nominaua νοῦς. Da che esso Anassagora fu cognominato νοῦς, hauendo egli dalla sua propria opinione tratto il cognome: perciochè esso nel principio della sua opera, scriue cosi.

» *Omnia simul erant, deinde accessit mens, eaque*
» *composuit.*

Conciosia, che estimaua tutte le cose nella materia essere state confuse, come in un certo chaos, & indi una certa mente ouero Iddio hauer quelle procreato, detratte le parti similari, alla fattura acconcie di ciascheduna cosa, & diceua, che le medesime cose mancauano, quando le medesime particelle si risolueuano nel primiero chaos. Timone ancora afferma il medesimo di Anassagora, cioè, ch'egli disse, la mente essersi aggiunta primieramente alle cose confuse, & tutte quelle hauer messe insieme, & ordinate. liquali versi di Timone sono questi tradotti latinamente.

» *Nunc ubi Anaxagoras Mens est fortissimus heros.*
» *Qui mentem subito, nam mens non defuit illi:*
» *Cõposuisse putat, fuerant quæ incondita quondam.*

Del quale Anassagora fa mentione, ancora Aristotele nel libro primo dell'anima con queste parole.

» *Anaxagoras autem minus dilucide loquitur de ip-*
» *sis. Multis enim in locis causam ipsius bene, ac recte*
» *mentem dicit.*

Ilquale Anassagora si uede hauer detto, che la mente era cagione del mouimento. Ora il medesimo Anassagora è in questo luogo confutato da Socrate, che hauendo egli posto una cagione principale di tutte le cose,

cioè la mente, quella non accommodasse particolarmente a ciascuno effetto. Perciochè questo è il proprio della scientia, sì come scriue Aristotele, di aggiugnere a ciascuna cosa le communi cagioni, & dimostrare, come quelle cose da queste cagioni prodotte sieno. Ma colui, che hauendo proposta la commune cagione, niente da quella tiri, costui non ha la ragione delle dottrine, anzi vsa male esse cagioni. Questo difetto notando Socrate in Anassagora, dice così.

Preso adunque da questa mirabile speranza, ò amico, mentre, ch'io uò innanzi leggendo, io ueggo quell'huomo in niun modo usare della mente, nè attribuire alcuna cagione all'ornamento delle cose, ma nature aeree, & etheree, & acquee, & molte altre tali cose incredibili per cagioni delle cose assignare. ” ” ” ” ” ”

Cioè, in questa parte egli è Anassagora da essere ripreso, che hauendo constituito la mente come principale cagione, nondimeno quando esso peruiene alla fattura delle cose particolari, non aggiugne quella medesima, ma egli dice, che le parti similari di ciascuna cosa si generano da altre similari in quel sopradetto chaos confuse sì fattamente, che se la cosa da gli elementi hauesse dell'aereo, dell'igneo, ouer dell'acqueo, questo diceua esser fatto per una certa separatione delle parti simili, nondimeno niuna mentione faceua della mente, nulla potendosi fare senza la cagione efficiente, & non potendosi ancora la materia informare da se stessa, il che Anassagora si credeua. Dopo d'hauer ripreso, & confutato Socrate Anassagora, ci insegna, che la cagione

gione materiale non è d'alcun momento, ma piu tosto l'efficiente, & la finale; ilche conferma Aristotele ancora, quando egli riprende tutti quei filosofi, iquali nello spiegare le prime cagioni delle cose, fecero solamente mentione della materiale, lasciando quelle cagioni, che sono le principali. Onde Socrate per mostrarci questo, usa alcuni essempi, iquali per essere assai chiari, mi par souerchio, andare commemorando. Da iquali egli conchiude, & insegna, che la materiale, ouero l'instrumentale, non è la uera cagione di alcuno effetto. Ora dopo d'hauer fatta mentione Socrate di tutte le altre cagioni, soggiugne, che la materiale è quella solamente, senza laquale niente si può fare, & quella non pone per il fine, ò per l'efficiente. Onde si vede, che questa cagione materiale si chiama quì da Socrate quella cagione, senza cui non si può fare, sì come uuole ancora Aristotele nel secondo della Fisica. Ma quello, che Socrate aggiugne, che le cose, ch'io faccio, per questo le faccio, ci uiene a significare la cagione formale, laquale propriamente chiamano i Greci διὰ τί, & i Latini, propter quid. Et che Socrate faccia cotale differentia infra la cagione materiale, & il fine, ce lo dechiara piu apertamente con queste parole.

„ Perciochè quegli, ch'è cosi disposto, non è bastante a
„ discernere, che altra è ueramente la uera cagione di al-
„ cuna cosa, & altro quello, senza cui la cagione non
„ può essere cagione.

Cioè, altro è la cagione efficiente, & il fine, & altro

tro è la materia, nellá quale quelle due operano, & sen za laquale non può stare la cosa fatta. Et con questa occasione riprende coloro, iquali la cagione materiale, chiamano col nome di cagione, douendosi ueramente chiamare cagione quello, per la cui forza si fa alcuna cosa. Soggiugne poi Socrate queste parole.

Per laqual cosa alcuni ponẽdo il riuolgimento intor „
no della terra sotto il cielo, quella fanno stabile, &c. „

Doue egli propone le opinioni di alcuni filosofi, per mostrare l'errore di quelli, iquali contenti della cagione materiale, & instrumentale, erano ignoranti, & negligenti delle altre. Ilquale errore il medesimo Aristotele ancora nel primo libro della Metafisica riprende, onde dice Platone, che alcuni per ciò estimarono, che la terra fosse stabile, perche giudicauano quella essere ritonda, essendo la rotondità una certa forma del corpo, ma non la cagione di quella collocatione. Et alcuni altri stimando quella sostentarsi nell'aere, come in una certa base, produceuano questo per la cagione del suo sito, come Anassagora. Ma costoro, dice, non toccarono la forza principale efficiente delle cose, stando contenti di quella sorte di cagione materiale. Onde essi non produceuano la forza della cagione efficiente, ouero il fine, perche sia la terra in questo modo fissa nel mezo del mondo, nè cercauano un'altra piu diuina cagione, che di sua propria natura, & forza, opera, come Iddio, che quella sostenti, & contenga come un certo Atlante, ilquale fingono i Poeti sostenere con le spalle il cielo. Hauendo Socrate queste cose in tal modo

spiegate,

ſpiegate, conchiude che la Fiſica è una ſorte di diſciplina incerta, sì perche per la maggior parte non ſi sà la natura delle coſe, & sì ancora perche in quella molti in uece della uera cagione ne producono delle altre aliene. Ilche ci dimoſtra Socrate con queſte parole.

„ *Et poſcia ch'io di queſta ſon priuo, & che non ho po*
„ *tuto io ſteſſo ritrouarla, nè da altrui impararla, io ſo-*
„ *no andato cercando una ſeconda nauigatione ad inue-*
„ *ſtigarne la cagione.*

Cioè, Dapoi ch'io nella Fiſica non ho ſcorto ritrouarſi, ouero ſpiegarſi alcuna diuina cagione, ouer prima dell'effetto di alcuna coſa, io ho riuolto il penſiero altroue, & mi ho poſto a ſeguitare un'altra ſorte di dottrina.

Volendo Socrate ſpiegarci dapoi la ſua intentione, & quale conſiglio egli habbia ſeguitato nell'inueſtigare le cagioni delle coſe, ſegue, dicendo, dopo d'hauerſi lungamente ſtancato nella contemplatione delle cagioni, finalmente in molte coſe hauerſi ingannato, per l'ignorantia di quelle, non altrimenti che ſoglia a quelli auenire, che riguardando fiſſo nel Sole, che manca, reſtano del uedere accecati, ilche Galeno, & altri medici affermano. Adunque dice, non potendo io intendere, ouer conoſcere le coſe co i ſenſi, conciosia, che eſſe coſe non cadeſſero nel ſenſo, nè in alcuna ragione ſenſibile, io mi ſon uolto ad altre cagioni, che ſolo cadono nella mente, per ritrarre da quelle quel che fuſſe la uerità. Ma quale ordine ſeguitaſſe Socrate, ci ſpiega con queſte parole.

Nondi-

Nondimeno per questa uia io ho il mio camino in- " drizzato, & supponendo sempre la ragione, ch'io giu " dico validissima, &c. "

Cioè, ho estimato, che sia la uera ragione d'inuestigare le cagioni, l'andare cercando la fermissima ragione di ciascuna cosa, & aggiongerui tutto quello, che mi paia che le si conuenga, & le cose contrarie lasciare come false, & disconueneuoli. Ora segue Socrate quì a commemorare, quale sia quella sorte di cagione, con tali parole.

Io uengo adunque a dimostrarti la specie della cagione, &c. "

La verissima cagione adunque, laquale dice Socrate di seguitare, & mantenere, è questa, che esso Socrate in tutte le cose hebbe ciò per constante, che ui fusse un certo bello, buono, & grande da per se, cioè, che di tutte le cose ui fusse una certa forma, & Idea, per laquale hauessero le medesime l'essere loro. Delle quali Idee dice continuamente hauer trattato, & di ritornare a quelle cose già spesse uolte diuolgate, conciosia, che di queste cagioni, & di queste spetie in piu luoghi Socrate habbia fatta mentione. Posto questo come un certo fondamento, ci mostra quello, che in questo luogo egli uuol dimostrare, cioè, in qual modo egli da quelle Idee tiri le cagioni delle cose. Conchiude adunque Socrate, che i principij di tutte le cose sieno le Idee, & che da quelle tutte le forme delle cagioni dedurre si possano. Soggiugne poi Socrate queste parole.

Conciosia, che egli mi pare, se alcun'altra cosa è " bella

» *bella fuor di quello, ch'è per se bello, che non per alcu-*
» *na altra cosa sia bella, che per essere quella partecipe*
» *di esso bello.*

Donde già incomincia Socrate a dimostrare per in-duttione, come per la participatione della Idea tutte le cose sieno quello che sono, & ciò egli dimostra nel-l'essempio quì proposto del bello intelligibile, & delle cose belle sensibili. Dice adunque, ch'egli è una sorte di bello da per se, ilquale è sempre il medesimo, & a se simigliante, che Socrate chiama τὸ καλὸν, *& ve n'è un'altro poi, bello per la participatione di questo, non da per se, ma in quanto ha in se alcuna cosa a quel primo simigliante, per rispetto del quale come una ima gine, è chiamato bello, altrimenti esso per se niente ha o di bello, ouer di buono; Volendo Socrate per que-sto essempio di quel primo, & del secondo bello inse-gnarci tutte le cose corporali essere quello, che sono, per la Idea, ò per la forma loro. Di che noi diremo es-sere la cagione, che tutte le cose sieno fatte all'imagine della Idea collocata nella mente di Dio, & che indi habbiano la forma essentiale. Onde auiene, che se noi vorremo cercare la uera essentia della cosa, habbiamo a ricorrere alla Idea di ciascuna, come alla cagione principale, & al fine del medesimo effetto. Da che noi dobbiamo intendere, che la Idea, parte sia cagione effi-ciente, & parte fine, efficiente ueramente, in quanto essa imprime nella materia la sua propria imagine, & fine ancora, in quanto uuole perciò informare la ma-teria, perche induca la simiglianza di se stessa, cioè,*

la forma

la forma materiale. Ma noi habbiamo da auuertire, che tutta questa disputa della idea, & dell'imagine di quella nelle cose impressa, Socrate vuole, che quì sia come concessa per insegnare quello, ch'egli propone, per non ritornare à dire il medesimo spesse volte, hauendo delle idee altroue fatta mentione, & nel Parmenide copiosamente trattato. Et doppo di hauere affermato Socrate, che fa mestieri, & che è necessario in queste tali idee fermarsi, nè far piu oltre progresso nel cercare altre cagioni, essendo queste le vere cagioni, per la cui forza tutte le cose primieramente si fanno, egli pur cerca di render maggiormente chiaro questo medesimo con vna certa induttione di essempi, con queste parole.

Adunque le cose, che son grandi, essere grandi per la grandezza, & le cose maggiori, similmente esser maggiori, & le minori per la piccolezza esser minori. »

Onde quello ch'egli ha mostrato di sopra nella idea del bello, hora il medesimo va spiegando nella idea della grandezza, insegnandoci tutte le cose essere grandi in tanto, in quanto hanno in se la forma della grandezza ideale, & nell'istesso modo tutte le altre cose. Però in tutto questo progresso delle sue parole, fino che da capo Echecrate ripiglia il suo ragionamento, niente altro Socrate vuole insegnare, che quello che di sopra ha proposto, cioè in che modo tutte le cose quel medesimo, che sono, sieno per la idea, di cui sono partecipi, & che noi à quella cagione possiamo finalmente peruenire, come all'vltima, ma non piu oltre. Ora per discorrere alquã

porali. Perciochè la cagione efficiente, qualunque volta opera, ha in se alcun certo concetto di fare la cosa, nè quella fa temeramẽte, quinci è, che le idee sono certi essemplari delle forme sostantiali. Ma queste idee non tenne già Platone, che andassero volando per l'aere, ouerãmente che fuori delle cose stessero da per se, come scioccamẽte alcuni perauẽtura pensano, ma quelle essere collocate nella mente di Dio, nè essere differenti da esso Iddio, & questo egli ci insegna nel Timeo, nel Parmenide, & altroue. Di che rende testimonio Plutarco nel primo libro de Placit. filos. parlando de i principij naturali, quando egli dice, Platone hauer posto la idea nella mente di Dio con queste parole.

Ἰδέα δὲ οὐσία ἀσώματος ἐν τοῖς νοήμασι καὶ ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ. cioè,

La Idea è una essentia incorporea ne i concetti, e nelle imaginationi di Dio. Ilche confermando esso in vn'altro luogo, dice cosi in conformità.

Σωκράτης καὶ πλάτων χωριστὰς τῆς ὕλης οὐσίας τὰς ἰδέας ὑπολαμβάνει ἐν τοῖς νοήμασι, καὶ ἐν ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ, τουτέστι τοῦ νοῦ ὑφεστώσας. cioè,

Socrate e Platone tengono, che le Idee sieno essentie separate dalla materia subsistenti ne i concetti, e nelle imaginationi di Dio, cioè, della sua mente. Ancora Plotino nel suo libro de Pulchro, afferma la mente, laquale fa la medesima con Dio, abbracciare tutte le Idee, chiamando quella la Idea uniuersale di tutte le cose. Il medesimo conferma Proclo Licio ne' suoi Commentarij; il medesimo Iamblico Calcidense, & tutti i

 Plato-

Platonici appresso. Laquale opinione non è solamente ammessa da tutti i buoni filosofi, ma ancora da i Cristiani è confermata. Percioche oltre quanto habbiamo di sopra detto, ch'è da quei filosofi affermato, ancora i nostri Theologi riconoscono le Idee, & dicono quelle essere certe forme principali, incommutabili, separate dalla materia, collocate nella mente di Dio, per le quali Iddio tutte le cose conosca, in quanto che le ha tutte nella Idea. Posero adunque i Platonici le Idee come cagioni agenti, le somiglianze delle quali la materia contenesse, quando essi diceuano la generatione farsi per la participatione della simiglianza di queste Idee. Et queste tenne Platone, che fussero certe nature diuerse dalle cose sensibili, dalle quali affermaua esse cose sensibili & essere, & nominarsi. percioche queste, & tutte le cose, che in queste sono, diceua stare in continuo flusso, mutarsi, nè mai star ferme in una medesima natura, & perciò non potersi dare alcuna commune diffinitione, & uniuersale di queste cose sensibili, come elle sono, onde queste non essere atte a diffinirsi, perche ancora ueramente non sono. Per ilche tutte le cose sensibili affermaua farsi all'essempio di queste Idee, da che stimò Platone le Idee essere cagioni alle altre cose, perche fussero. Conciosia, che queste sono per la loro participatione. Et la cagione, che Platone ponesse così queste Idee, fu perche hauendo egli contratta amistà con Cratilo, ilquale fu molto studioso di Eraclito, da quello si dice hauere appresa questa dottrina, ilquale tenne, che tutte le cose sensibili erano in

continuo flusso, & che niente si manteneua in un medesimo stato. Onde Platone poi sostenne sempre, & difese questa opinione per uera. Ora operando fuori di se il sommo Iddio con la sua libera uolontà, a guisa di perfettissimo architetto, ha in se le Idee delle cose. Adunque essendo intimo, & interno quello, che s'intende, questo intimo egli è una certa unità, & una specie, & Idea, & questo non è altro che l'intellettuale essentia, & una certa Idea, che non è dall'intelletto differente, ma ciascuna Idea è intelletto, & affatto esso intelletto commune è tutte le specie, & ciascuna specie è ciascuno intelletto. Perciochè uolendo i Platonici ridurre tutte le cose composte, & materiali in simplici, & immateriali principij, posero queste specie separate, onde diceuano, che l'huomo singolare sensibile non era esso huomo, ma che questo era singolare, per participatione di quel primo huomo separato; il che si come essi poneuano nelle specie, cosi ancora poneuano nelle cose grandemēte communi una prima unità, la quale fosse la stessa essentia di bontà, di unità, & di essentia, che noi chiamiamo Iddio, da cui tutte le cose, per deriuatione si dicessero buone. Onde quel primo nominauano il buono. Ma per meglio considerare questa materia, noi diremo, che Aristotele in piu luoghi pare che contradica a questa opinione di Platone delle Idee, & specialmente nel libro primo dell'anima, doue egli dice, che l'animale in uniuersale, ò che egli è nulla, ouero che è posteriore a i suoi singolari, cioè, che l'animale è uniuersale dopo i suoi sin-

golari, ma non innanzi i singolari, come poneua Platone delle sue Idee. Onde le parole di Aristotele nel primo dell'anima sono queste.

" Animal autem uniuersale, aut nihil est, aut posterius. Eodem præterea modo, & si aliquid commune, aliud dicatur.

Cioè, che noi habbiamo da tenere quel genere esser nulla, che da se si stia, come senza forme, conciosia, che esso genere ha da star sempre con alcuna specie, ò celeste, ò di huomo, ò di cauallo, ouero alcun'altra, ò che esso è posteriore. Percioche il genere, ch'è in ciascuna specie, viene ad essere dopo la specie, conciosia, che essa specie è indiuisibilmente il tutto. Et il genere, secondo una certa particolare ragione di quelle cose, che nella specie si contengono, quelle abbraccia. La onde in quanto per se stante, egli è niente, ma in quanto una certa particolare ragione, che nella specie si contiene, esso genere è posteriore alla specie. Dice ancora in vn'altro luogo Aristotele, che non può essere, che la sostanza di alcuna cosa da quello si separi di cui essa è sostanza, percioche la sostanza di alcuna cosa è in se medesima. Onde se le Idee sono sostanze delle cose, non sono da esse cose separate, & se sono separate, non sono sostanze di quelle. Però tenne Aristotele, che le Idee non fussero cagioni del mouimento, nè del mutamento alle cose di quà giuso, nè quelle hauer che fare quanto alla sostanza, ouero alla essentia di esse cose; si che in niun modo uuole le Idee essere cagioni. Onde dice Aristotele, che il dire, che ui sieno questi essemplari, & che

le

le cose sieno di questi partecipi, egli è un uaneggiare, & andar dietro a traslationi poetiche, perciochè noi uediamo l'huomo generarsi dall'huomo, cioè il singolare dal singolare, & per simil ragione il cauallo dal cauallo, de' quali niuno riguardando nella Idea fornisce l'opera sua. Et queste sono le ragioni de i Peripatetici contra Platone, dico di quelli, che hanno creduto, che Platone tenesse alcune nature separate, & da per se stanti, diuerse dalle cose sensibili, chiamate Idee. Contra iquali noi mostreremo, questa non essere mai stata l'opinione del diuino Platone, cioè, che si trouassero questi essemplari, ouer nature separate da per se stanti, che andassero uolando per l'aere, oueramente, che stessero fuori delle cose; perciochè questa senza dubbio sarebbe stata vna vanità. Onde non potendosi raccogliere, ouer prouare da i libri di Platone cotale opinione, noi diremo che Aristotele in questi luoghi non contradica alla mente di Platone, laquale mai non fu tale, ma che piu tosto si opponа a quella opinione, che il uolgo ignorante credeua, ouer diceua essere di Platone. Però per riconoscere a pieno quale fusse questa opinione di esso Platone, da alto principio incominciando, cosi discorreremo. Platone ueramente dal conoscimento di queste cose inferiori, & dall'ordine di quelle, & dalle parti del mondo, ascese al conoscimento dell'opifice dell'uniuerso. Perciochè il conoscimento nostro ha origine dal senso, & cosi finalmente ascende all'uniuersale, & alle ragioni delle cose, con laqual uia si sono ritrouate le arti & le scientie. Cosi adunque Platone per

esistentia, ma eccellentemente, & solo la ragione formale di ciascuna cosa, però nominaua quelle con questa aggiunta, esso huomo, cioè la ragione dell'huomo, & esso cauallo, cioè, la ragione del cauallo, & così di altre cose. Et perciò sono queste in Dio perpetue, & una cosa istessa con Dio, & non è disconueneuole, che una cosa sia realmente la medesima, & che habbia nondimeno piu rispetti, come l'ascesa, & la discesa nella scala, & la uia da Atene a Tebe, & da Tebe ad Atene, quantunque ui sia il medesimo spatio, nondimeno altro è il rispetto dell'ascesa, & altro della discesa, & altro è il rispetto della uia da Atene, & altro ad Atene, & così le Idee delle cose essere il medesimo realmente con Dio, nondimeno essere di rispetto differenti, diceua Platone. Dichiaraua ancora egli, & dimostraua, che queste Idee necessariamente doueano porsi in Dio, per essempio de gli artefici, iquali conoscono quello che essi hanno a fare, innanzi che si faccia, come il fabro & l'architetto conoscono la cosa, che hanno a fare, & quella hanno nella mente, laquale è la forma, & la ragione della casa senza alcuna materia. Riguarda adunque l'artefice a quella casa, laquale egli ha nella mente quando opera. parimente il dipintore riguardando alla Idea, ch'esso ha nella mente, moue la mano, & dirizza il penello, ma ui è questa differenza, che l'artefice acquista quella forma, nè sempre ha hauuto quella, ma Iddio eternamente ha le ragioni, & gli essemplari di tutte le cose; & sì come l'artefice produce i suoi effetti, riguardando alle ragioni, ch'egli ha nella

è l'uno separato, & eccellente, ilquale è quello, ch'è innanzi di molti, che è la Idea, secondo Platone. Sono adunque gli indiuidui la moltitudine, & la dualità è la forma naturale, & coordinata, & la unità è la unica, & eccellente forma. Onde per discorrere appresso sopra quelle ragioni, con le quali prouaua esso Platone le sue Idee, noi diremo, che poi che da per tutto innanzi la moltitudine è la unità, bisogna che tutte le cose sieno inestate nella loro propria vnità, perciochè ne' corpi ancora il tutto precede alle parti, ilquale abbraccia & comprende tutte le cose diuise in questo mondo, essendo quello continuo & tutto. Et nelle nature, egli è una, & totale natura, laquale innanzi di molte è stata. Onde le particolari nature, essendo tra loro contrarie, nondimeno spesse uolte dalla totale sono tirate all'unione, & alla conuenienza. Et nelle anime ancora la unità delle anime è ordinata nel piu antico ordine delle molte, & tutte intorno a quella, come intorno ad un centro concorrono, & si congiongono, inprima le diuine, & le seguaci di queste secondariamente, & di queste altre le compagne, secondo vn terzo ordine, come Socrate nel Fedro ci ha insegnato. Et ancora nelle menti la una totale et imparticipabile mente, prima producendo & mandando in luce, dalle cose, che vnitamente sonò, genera dopo lei tutta la moltitudine intelligibile, et tutta l'essentia indiuisibile. adunque fa mestieri, che innãzi tutti gli Enti ci sia la unità dell'Ente, per laquale tutte le cose, in quãto Enti, sono infra di loro coordinate, le menti, le anime, le nature, & i corpi,

pi,

pi, & ogni cosa, che a qualunque modo si dica essere. Percioche ogni numero ha il suo fondamento, & dipende dalla sua propria, ordinata, & natia unità, dalla quale riceue l'essere, & il nome, non già come cosa sinonima, nè temeramente, & a caso, ma come dall'uno, & all'uno. Onde ancora gli Enti sono di vna vnità, laquale si chiama primo Ente, per laquale ancora questi, secondo l'ordine loro, & sono, & si chiamano Enti, & da questa tutti gli Enti hanno tra loro un certo consenso & conuenienza, & sono ad un certo modo una cosa medesima in quanto sono tutti d'vno Ente. Et a questa unione di tutti gli Enti, hauendo riguardo Parmenide, gli parue di chiamare l'vniuerso vno, propriissimamente, & primieramente vniuerso, ilquale si vnisce all'uno, & semplicemente vniuerso. Percioche tutta la uniuersità delle cose, in quanto participa dell'uno, sono ad un certo modo tra loro le medesime. Per questo uno uoleua Platone intendere il gran Fattore, ouero Opifice dell'vniuerso, & per le vnità poste nella sua mente intendeua egli le Idee: Il qual Platone, come s'è detto, tenne, che tutte le moltitudini intelligibili, & intelligenti, & tutte quelle cose, che sono nel mondo, & sopramondane, fussero tratte fuori delle proprie vnità, & sono tra loro congionte, & coordinate, et che quelle unità, cioè le Idee, dependono ancora da una unità, che è Iddio, & che questa precede alle seconde unità. lequali seconde unità hanno poi la moltitudine a loro conueneuole. Ma hauendo noi di sopra fatta mentione dell'opinione di

Aristotele intorno a queste Idee, io non crederò, che sia fuori di proposito, produrre ancora il testimonio di Proclo nel libro secondo de' suoi Commentarij sopra il Parmenide di Platone, doue citando l'opinione di esso Aristotele in materia delle Idee, & la sua contradittione, & appresso spiegandoci quello, che sieno queste Idee, scriue cosi.

Hauendo di ciò Aristotele fatta mentione alcuna » volta, dice. l'animale, ò ch'egli è nulla, ouer posterio- » re; & altra volta egli dice, ò ch'egli è niente, ouero » ch'è ne' particolari, de iquali bisogna trarre la specie, » come habbiam detto. Adunque noi non approueremo, » ouer loderemo coloro che dicono, che le Idee sono certi » capi sommarij dell'uniuersale, che si aggiugne, & s'at- » tribuisce a molti. Perciochè communemente & gene- » ralmente sono innanzi alle cose sensibili, & queste da » quelli hanno questo vniuersale. Et non bisogna porre, » che le Idee sieno nostre inuentioni & concetti; & per- » ciò cercare, onde sia, che de gli indiuidui, & delle cose » fuor di natura non sono le Idee. Perciochè i pensieri, » & le considerationi di costoro, sono affatto alle cose se- » conde, dalle quali deriuano queste inuentioni, & ima- » ginationi, & sono in noi, ma non nell'ordinatore, & » nel rettore dell'uniuerso, nel quale noi dicemo essere le » Idee, nè coloro ancora, che ciò congiungono alle po- » tenze spermatice, ò seminarie, conciosia, che quelli » che stanno ne' semi, sono imperfetti, & quelli che stan- » no nella natura seminaria, & generante il seme, sono » priui di conoscimento, & inferiori alla fantasia, ma »

le

» le Idee sono nel medesimo atto sempre; & sono per es-
» senza & per natura intelligenti. Ma se noi uogliamo
» trarre & discernere ouer distinguere la loro proprietà
» per le cose piu note, pigliamo dalle naturali potenze,
» questo, l'essere per propria essentia, operatrici di quel-
» le cose che fanno; pigliamo ancora dalle artificiali,
» l'hauer conoscimento delle cose che fanno, benche per
» propria essentia non le facciano, & queste cose raccò-
» gliendo, & ragunando insieme dichiamo, che le Idee
» sono le cagioni opifici insieme & intelligenti di tutte le
» cose, secondo la natura fatte, & che sono immobili in-
» nanzi le cose mobili, semplicemente innanzi le cose
» composte, & che sono separate innanzi le cose insepa-
» rabili dalla materia. Però Parmenide non cesserà di
» ragionare di quelle, fino che nel fine de' suoi ragiona-
» menti dica, ch'elle sono Dei.

Nelle quali parole di Proclo si risponde alle contradittioni de Peripatetici intorno alle Idee, & si spiega la mente, & l'opinione di Platone di esse Idee, mostrando chiaramente la subsistenza di quelle non essere stata intesa da esso Platone in quel modo che dissero i Peripatetici, ma piu tosto noi dobbiamo affermare, come disopra s'è detto, che Aristotele riprenda & contradica a coloro, che falsamente & in mal senso presero le Idee di Platone. Ma se noi dobbiamo piu oltre ancora dire la cagione della suppositione delle Idee, che parue a Socrate, diremo, che tutte queste cose, le quali sono visibili, celesti, & sotto la Luna, ò sono a caso, ouero da alcuna cagione, ma che sieno a caso, egli è impossibile,

possibile, percioche nel numero delle cose posteriori sariano le migliori, la mente, & la ragione, & la cagione, & le cose, che sono dalla cagione, & cosi gli effetti sariano migliori de i principij, la doue Aristotele dice, che bisogna che innanzi le cagioni per accidente, sieno quelle per se. Peroche la uscita di queste è quello, ch'è per accidente. Et se ui è la cagione del tutto, ò che saranno molte le cagioni & disgionte, oueramente una, & se molte, noi non potremmo dire quello che fa uno l'uniuerso. Peroche l'uno è migliore di molti, & il tutto delle parti. Et se ui è l'uno cagione del tutto, & dell'uno alquale sono tutte le cose coordinate, se diremo, che questo sia irragioneuole, seguirà questo inconueniente, conciosia, che ui sarà da capo alcuna delle cose posteriori migliore della uniuersale cagione di tutte, ciò è, quello che per ragione, & per conoscimento opera, essendo per entro l'uniuerso, & del tutto parte, ilquale è tale dalla cagione irragioneuole. Et se quello, che ha ragione in se, et se stesso conosce, ha conosciuto lui essere di tutte le cose cagione, ò ciò non conoscendo, non saprà ancora la sua natura. & se ha conosciuto, ch'è per essenza dell'uniuerso cagione, determinatamente, & di necessità ha conosciuto l'una & l'altra forma. Adunque ha conosciuto quello di che è determinatamente la cagione, onde ha conosciuto l'uniuerso ancora, & tutte quelle cose, delle quali è constituito l'uniuerso, delle quali è ancora cagione. Et se cosi è, riguardando egli in se stesso, & se stesso conoscendo, ha conosciuto ancora le cose, che sono dopo lui.

intorno a questo dogma, proporre ancora i medesimi uersi Greci, che di Orfeo si trouano scritti.

Νοῦς πατρὸς ἐῤῥοίζησε νοήσας ἀκμάδι βουλῇ ,,
Παμμόρφους ἰδέας. πηγῆς δὲ μιᾶς ἀποπτᾶσαι ,,
Ἐξέθοραν πατρόθεν γὰρ ἔην βουλή τε τέλος τε. ,,
Ἀλλ' εἰμερίσθησαν. νοερῷ πυρὶ μοιρηθεῖσαι ,,
Εἰς ἄλλας νοεράς. κόσμῳ γὰρ ἄναξ πολυμόρφῳ ,,
Προὔθηκεν νοερὸν τύπον ἄφθιτον. οὗ κατὰ κόσμον ,,
Ἴχνος ἐπειγόμενος μορφῆς μετὰ κόσμος ἐφάνθη. ,,
Παντοίαις ἰδέαις κεχαρισμένος ὤν. μία πηγή. ,,
Ἐξ ἧς ῥοιζοῦνται μεμερισμέναι ἄλλαι ἀπλάτοι ,,
Ῥηγνύμεναι κόσμου περὶ σώμασιν. αἳ περὶ κόλποις ,,
Σμερδαλέοις, σμήνεσιν ἐοικυῖαι φορέονται ,,
Τραποῦσαι περὶ τ' ἀμφὶ παρασχεδὸν ἄλλυδις ἄλλη. ,,
Ἔννοιαι νοεραὶ πηγῆς πατρικῆς ἄπο πολὺ ,,
Δραττόμεναι πυρὸς ἄνθος ἀκοιμήτου χρόνου ἀκμῇ ,,
Ἀρχεγόνους ἰδέας πρώτη πατρὸς ἔκλυσε τάς δε ,,
Αὐτοθαλὴς πηγή. ,,

I quali uersi riceuono in nostra lingua cotal senso.

La mente del gran Padre in se pensando
Con l'eterno consiglio uscir l'Idee
Fece, che in lor tengon le forme tutte.
Le quai da un solo fonte discorrendo
Saltaron fuor; perche dal padre il fine,
Et il consiglio nasce; ma diuise
Furon in altre ancor mentali Idee:
Però che il sommo Re pose nel mondo,
(Nel mondo, che in se molte ha forme & molte)
Vn'intelletual perpetuo essempio:

Non hauea il mondo alcun uestigio impresso
Di forma alcuna, il mondo poi si uide
Risplender tutto pien di uarie Idee.
Egli è un sol fonte, onde spartite vanno
Altre infinite intorno à questi corpi
Del mondo sparse, e intorno a gli ampi seni
Portate son qual folta schiera d'Api,
Andando intorno a questo luogo, e a quello
Mentali intelligenze, che dal fonte
Paterno prendon molto di quel fiore
Di fuoco col uigore, & con la forza
Del tempo, che non mai dorme, ò riposa.
Del padre il primo fonte, che in se stesso
Abonda, & uiue sempre, & sempre sparge,
Sciolse, & mandò queste primiere Idee.

Hanno adunque per queste parole dimostrato i Dei in alcun loco, che ui sieno le Idee, & chi è quel Dio che in se contiene, & abbraccia l'unico fonte di quelle; & come da cotal fonte procede, & nasce la moltitudine; & come il mondo s'è creato & composto per quelle, & che sono motrici di tutti i globi mondani; & che sono tutte intelligenti per essenza; & che sono uarie, secondo le loro proprietà. Molte altre cose si potriano considerare intorno all'espositione di queste diuine parole & concetti, ma basti per hora questo, da che noi possiam trarre, che i Dei ancora hanno confermato i concetti di Platone, chiamando Idee quelle intelligenti cagioni, & secondo quelle dicendo, che s'è formato il mondo.

mondo. Se adunque, & le ragioni ci persuadono alla suppositione di queste, & i saggi huomini ancora sono in materia di queste Idee stati concordi, Platone, Pitagora, Orfeo, & i Dei di queste manifestamente hanno reso testimonio, & fatto fede, non si hanno da stimare le parole de' Sofisti, & di coloro, che non intesero la mente di Platone, da se medesime confutate, nulla dicendo, che habbia in se scientia, ouer sana dottrina. Percioche apertamente i Dei hanno detto, che quelle sono intelligenze del padre; & che precedono alla constitutione & opificio del mondo, perche il progresso di quelle è una influentia; & che sono di ogni forma, come quelle che abbracciano le cagioni di tutte le cose particolari, & come da fonti delle Idee, cioè dalle principali, & fontane, sono dell'altre uscite, lequali partitamente hauendo l'opificio del mondo sortito, sono dette essere alle stanze & luoghi delle api simiglianti, & che sono delle cose seconde generatrici. Percioche il Timeo ne gli intelligibili ha riposto, l'una primaria & principale cagione di tutte le forme, peroche quiui è il mondo, sì come altroue hanno dimostrato i Platonici. Ma per ragionare piu pienamente di questa materia delle Idee, diremo, che Platone di tutte quelle cose che in queste inferiori sono ignobilissime & vilissime, come del pelo, della bruttura, & di cose simili toglie affatto la formale cagione. I mali ancora sono senza li diuini essempi & Idee, perche dicendo noi, che in Dio sieno gli essempi de' mali, non siamo astretti per conseguente a dire, ch'esso Iddio di quelli sia la ca-

gione, & così ch'egli ancora sia fattore de' mali, laqual cosa a dire, è nefanda, & non conueneuole. Hauendo adunque noi queste cose dimostre, sommariamente diremo, secondo l'opinione de' Platonici, che le forme sono delle sostanze uniuersali, & delle perfettioni che sono in queste. Peroche queste cose sono alle forme proprijssime, il bene, il sostantiale, l'eterno. Ora diremo, che di queste cose sieno le Idee, sì come uolle Platone, del giusto, del bello, del buono, & come egli dice, di tutte queste altre uirtù, della temperantia, della fortezza, della prudentia. Onde tu ritrouerai considerando che ogni uirtù, & ogni simiglianza che è per la uirtù, rassomiglia noi alla diuinità, et quanto piu quella è in noi, tanto piu prossimi diuegniamo, & ci accostiamo alla uita intelligente. Se adunque il bello, e'l buono, & ciascuna delle uirtù ci assimiglia alla mente, ha in se la mente affatto di queste gli essemplari intelligenti. Perciochè il simile, quando si dice al meglio essere simile, allora il meglio ha ciò primieramente, che pigliando l'inferiore, l'ha fatto a lui simigliante. Dobbiamo appresso sapere, che il Parmenide disse le Idee essere Dei, & vno, & che quelle hanno la loro subsistenza in Dio, come dissero gli Oracoli di sopra allegati.

Ἔννοια πατρὸς ἐρροίζησε νοήσας ἀκμάδη βουλῇ,
παμμόρφους ἰδέας. &c.

Perciochè il fonte delle Idee egli è Iddio, & quelle si cōlēgono in Dio nella mente opifice. Donde noi uediamo, che le Idee non sono corporali, non naturali, non

animali, non intelligenti, & essemplari, & che sono presenti immistamente a tutte le cose seconde. Et Platone chiamò Iddio Vno, & le Idee, che sono nella sua mente locate, chiamò egli Vnità diuine. Adunque molto conueneuolmente posero i Platonici, che da per tutto fusse una Idea delle cose, sotto una stessa spetie generatrice, conciosia, che per ciò essi statuirono la supposition e delle Idee, perche l'intelligibile lignaggio degli Iddij, hauesse & contenesse innanzi la moltitudine la unità delle cose simiglianti producitrici. Cotali Idee volendo Platone per proprio nome dissegnare, era solito, parlando delle uirtù intelligibili, a chiamarle αὐτο ἐπιστήμην, καὶ αὐτοδικαιοσύνην *cioè, essa scienza, et essa giustitia, & cosi le altre virtù. Percioche sì come noi disopra dicemmo tutte le moltitudini, che nel mondo si trouano, sono nelle vnità intelligibili inserte, cioè, tutte le cose belle in esso bello, tutte le cose buone in esso buono, tutte le cose vguali, in essa egualità, & cosi le altre. Ora noi dopo d'hauere spiegato fin quì, secondo l'opinione di tutti i Platonici, che ui sieno le Idee, & doue sieno, & quali, soggiugneremo ancora intorno a queste l'opinione d'Alcinoo filosofo Platonico, ilquale nel suo libro de doctrina Platonis, scriue in questa forma, facendo mentione delle Idee, & della cagione efficiente.*

» *Cum vero materia principij cuiusdam rationem habeat, alia quoque principia Plato præter materiã introducit, principium uidelicet exẽplare, ad quod Ideæ ipsæ reducuntur, & principium paternum, quod ad*

» Deum rerum omnium causam pertinet. Est autē Idea
» ad Deum quidem intellectio Dei, ad mundum vero sen
» sibilem exemplar, ad se ipsam essentia. Quicquid .n.
» intelligentia fit, ad aliquid referre necesse est, quod
» quidem operis exemplar erit: Quemadmodum si ali-
» quid ab aliquo fiat, ut a me mei ipsius imago. Et si exem
» plar haud omnino sit ab agente seorsum, ut quisque ar-
» tifex in se ipso artificiorum exempla concipiens, horū
» deinde formas in materiam explicat. Definiunt autem
» Ideam exemplar æternum eorum, quæ secundum na-
» turam fiunt. Nam pluribus ex ijs, qui Platonem secu-
» ti sunt, minime placuit artificiorum Ideam existere,
» vt clypei atque lyræ, neque rursus eorum quæ præter
» naturam, vt febris ac bilis intemperatæ, neque parti-
» cularium, ceu Socratis & Platonis, neque etiam ali-
» cuius eorum, quæ imperfecta sunt, veluti sordium at-
» que festucæ, neque relationum, vt maioris & exceden
» tis. Esse namque Ideas intellectiones rei æternas, ac
» se ipsis perfectas. Quòd vero sint Ideæ, sic probant:
» Siue intellectus Deus ipse sit, siue intellectuale quid-
» dam, notiones illi adsunt æternæ, atque immobile.
» Quod si hoc ita se habet, Ideæ sunt. Etenim si mensu-
» ra per se ipsam materia caret, ab aliquo superiori, &
» à materia penitus absoluto mensuras suscipiat necesse
» est. Verum quidem est antecedens, verum igitur con-
» sequens. Et si hoc, Ideæ sunt mensuræ quædam sine ma
» teriæ mixtione existentes: accedit quod si mundus non
» temerario quodam casu talis est, non solum ex aliquo,
» verum etiam ab aliquo factus est. Neque id solum,

sed

*sed ad aliquid etiam fabricatus. Id vero ad quod ef- »
fectus est, quid nam aliud præter Idæam existit? Quo »
sequitur, vt Ideæ ipsæ sint. Item si intellectus à ve- »
ra opinione differt, intelligibile quoque ab opinabili di »
screpat. Hoc si verum est, extabunt intelligibilia ab »
opinabilibus differentia, vt sint prima quoque intelli- »
gibilia quemadmodum, & sensibilia prima, ex quo »
Ideas esse concluditur. »*

Dalle quali parole noi uediamo, che Alcinoo conchiude delle Idee tutte quelle cose in conformità, che noi di sopra spiegate habbiamo, secondo la dottrina de gli altri Platonici. Ma basti fin quì sopra questa materia hauer discorso, & ritorniamo a Socrate, ilquale segue ancora piu oltre quì ad insegnare con varij essempi, tutte le cose essere per la sua Idea con queste parole.

*Se queste cose stanno così, quando tu dici, che Sim- »
mia è maggiore di Socrate, & di Fedone minore, non »
affermi tu allora essere in Simmia l'uno, & l'altro la »
grandezza insieme, & la picciolezza? »*

Cioè, che se alcuna cosa sia grande, piccola, bella, buona, maggiore, minore, piu bella, ouer migliore, questa ueramente sia, non perche essa allora habbia, quello che in altri non sia, a cui si pareggi, ma perche per la participatione della Idea di queste cose, sia tale. La onde in questo luogo per induttione insegna, le cose non esser grandi, ouer picciole, per la differenza dall'altre cose, ma per la participatione dell'Idea, dalla cui simiglianza esse hãno quello che sono. Ora finita tut-

ta questa disputa di Socrate, Platone soggiugne una certa obiettione, sotto la persona d'un certo innominato, che quiui era presente, con queste parole.

» O Dio, non è stato da uoi ne' primieri ragiona-
» menti concesso il contrario delle cose, che hora si di-
» cono, &c.

Perche disopra Socrate, mentre ch'egli difendeua l'immortalità dell'animo, disse, tutte le cose farsi da i contrarij, come il grande dal picciolo, il bene dal male, la uita dalla morte; hora in questo luogo egli dica, ch'essa forma della grandezza sia una, & a se simigliante, & non potersi fare, ò maggiore, ouer minore, dimanda quegli, se queste cose, ch'egli ha dette a se ripugnino, ouer nò. Alquale rispondendo Socrate, & distruggendo la sua obiettione, in qual modo ciò s'habbia da intendere, con queste parole insegna.

» Tu non intendi la differenza fra quello, che hora si
» è detto, & quel che allora.

Pone in questo luogo Socrate la uera differenza di queste cose, & dice, quando noi dicemo tutte le cose farsi de i contrarij, non cosi quello intendiamo, che quel mezo, che è capace de' contrarij, possa farsi partecipe hora d'uno, hora d'un'altro contrario, nondimeno l'un contrario mutare non si potrebbe nel suo cõtrario. Et per essempio noi diremo cosi, il corpo può essere hora freddo, hora caldo, se di freddo, caldo, ouer di caldo freddo diuiene: ma esso freddo non mai potrà essere caldo, nè il caldo freddo, conciosia, che non mai perderà la sua natura. Cosi adunque s'ha da intendere quello,

quello, che ha disopra insegnato nella disputa della immortalità dell'animo. Onde al presente, quando uien detto alcuna cosa grande, non poter essere & grande, & piccola, così s'ha da intendere, che niente si dee dire essere a se stesso contrario. Conciosia, che se alcuna cosa è grande, non si rende incontanente piccola, perche così il medesimo sarebbe a se stesso contrario. nè una cosa bella, subito diuerrebbe brutta, & nello stesso modo le altre cose niente in se possono hauere di contrario alla lor forma, niente essendo a se stesso contrario. Et così in poche parole distrugge Socrate ogni obiettione in questo modo.

Allora ueramente, ò amico, noi parlauamo di quelle cose, che hanno contrarij, chiamando quelle col cognome di quelli. Ma hora di quelle parliamo, che in questi sono; & per la cui presenza hanno il cognome quelle cose, che si nominano.

Cioè, altro è la cosa che sia del contrario capace, & altro esso contrario, ouero la forma del contrario alle cose congiunta. La cosa ueramente capace de' contrarij si può di essi contrarij fare, secondo, che l'uno di quegli si sia mutato, ma essa forma del contrario, ouero la contrarietà nō si può giamai mutare nel suo contrario. Questo Socrate, per uia d'induttione ci proua piu apertamente con gli essempi, nelle parole, che seguono, primieramente nelle qualità, secondariamente ne i numeri pare & dispare. Dapoi nelle uarie forme di essi numeri, com'è il pare, e'l dispare, il binario, & il ternario, & così in tutti gli altri, si come leggendo le sue

parole

parole si può uedere. Da tutte queste cose adunque si da ad intendere quello, che sia il contrario, & quello che sia ancora la cosa contraria, dapoi che niente può essere a se stesso contrario. Ora quello, che sia il contrario, oueramente piu tosto in che modo le forme delle cose non possano essere a se stesse contrarie, in queste parole ci insegna.

» *Vuoi tu adunque, se noi possiamo, che difiniamo que-*
» *ste cose, quali elle sono? Cosi uoglio ueramente.*

Quì uuole Socrate, che questo sia il contrario, il quale & sia sempre simigliante a se stesso, & che non mai in se riceua il suo contrario, come il numero dispare non solamente ha sempre quella sua disparità, ma non può ancora mai esser pare, in quanto che esso è dispare. Ora che le cose capaci de' contrarij, possano diuersi contrarij riceuere, ma non perciò insieme stanti, quì egli ci insegna.

» *Adunque quello, ch'io hauea preso a difinire, cioè*
» *quali sieno quelle cose, le quali quantunque non sieno*
» *ad alcuna cosa contrarie, nondimeno esso contrario non*
» *riceuono &c.*

Cioè li contrarij ueramente non possono essere insieme in un medesimo soggetto, quantunque le cose di quelli capaci, hora l'uno, hora l'altro scambieuolmente possano riceuere. Hauendo Socrate tutte queste cose spiegate, a distruggere l'obbiettione, & a spiegare la natura de' contrarij, indi ancora esso adduce un'altra ragione a dissuadere la immortalità dell'animo, & ritorna da capo al suo proposito, da cui per lunga digres-

sione

sione s'era dipartito, per dimostrare quanta fosse la debolezza & la infirmità delle ragioni naturali. Onde quinci incomincia ancora insegnare, che niente può essere a se stesso contrario, acciochè egli insegni l'anima essere immortale, percioche essa anima presti la uita al corpo, ouer perche ella sia la uita del medesimo, conciosia, che la uita non possa essere a se stessa la morte. Ma per insegnare questo Socrate si toglie quello che & innanzi la digressione, & in essa digressione hauea proposto, cioè che tutte le cose erano per la loro forma sostantiale, cioè per la Idea, non per l'accidentale, ouer materiale, con queste parole.

Ora dimmi da capo, come da principio, nè per quello ,, ch'io hora ti domando mi risponderai, ma per alcun' al- ,, tra cosa, imitando me. ,,

Proua adunque per induttione, che la forma accidentale non è la uera cagione di ciascuna cosa, ma la sostantiale, & ancora che quando si ha a rispondere, si ha da rendere la medesima cagione sostantiale, come uera & certa. Come se si dicesse, che'l corpo sia caldo, che'l sia infermo, l'esser dispare, uiuere, egli pensa douersi rispondere, che'l medesimo in se habbia la forma del foco, & non che sia solamente caldo, ancora che quello sia di alcuna infirmità infermo, & non che stia male, ouero che esso sia composto di numeri, che fanno disparità, non perche habbia disparità, oueramente che sia di anima partecipe, per lo cui beneficio uiua, & non che solamente habbia la uita. Donde noi uediamo in che modo Socrate congli essempi ci insegni, che sem-

pre

pre nel rendere le cagioni noi habiamo ad inuestigare la forma essentiale, non l'accidentale, si come fin quì in questa digressione egli ci ha insegnato. Posto questo, ritorna Socrate al suo proposito, cioè, a prouare la immortalità dell'animo con queste parole.

» Rispondi adũque, qual cosa nel corpo essendo, quello » sia uiuo? Se ui sia l'anima, disse. In tutte queste parole » esso Socrate fino a quelle.

Adunque nel medesimo modo egli è necessario, che noi dichiamo dell'immortale. Proua per induttione, che la forma essentiale di alcuna cosa sia la uera cagione, perche quella sia, & poi che la medesima essere nõ possa a se contraria, per hauere di sopra insegnato, che mẽte può essere a se contrario. Conchiude poi da queste cose, l'animo essere immortale, poi ch'egli è la forma del corpo, si come nel Timeo si è detto, & che la medesima forma non possa essere di se stessa la morte, essendo uita del corpo. Il che uuole egli intendere per queste parole.

» Percioche, se quello ch'è immortale non può mori- » re, egli è impossibile, che l'anima, quando a quella » soprauiene la morte, perisca.

Cioè, cõciosia cosa, che una cosa medesima nõ può essere a se stessa contraria, & sapendo noi, che l'animo è la uita del corpo, la quale è contraria alla morte, resta ueramente, che quello non sia mortale, in quanto che la uita non potrà mai essere morte. Soggiugne poi Platone un'altra obiettione con queste parole.

» Ma potrà dire alcuno, che ci uieta, che'l dispare non

non diuenti pare sopraueg nendoui il pare, come s'è fra noi confessato, si che quello disciolto ui succeda in sua uece il pare? » » »

La obiettione è tale. Perche Socrate ci insegnò con essempio à prouare l'immortalità de gli animi nel numero dispare niête poter essere a se stesso contrario, hora si dimanda, se lo stesso numero dispare, dissoluendosi, a qualche tempo si potesse far pare, cioè se alcuna cosa si potesse mutar e nel suo contrario, quando la primiera forma haurà perduta, percioche egli non è dubio, che quella non può perdere allora, quando la ha. Questa obiettione distruggendo Socrate dice percio negarsi che alcuna forma essentiale non possa a se stessa esser contraria, non perche essa a qualche tempo si dissolua, ma perche sempre resti indissolubile. Onde si dice, che'l numero dispare perciò non possa essere mai pare, perche egli nō si rimane d'esser dispare. Conciosia, che altro è che la cosa sia pari, & altro che la sia esso dispare, ouero la forma della disparità. Perciochè la cosa dispare a qualche tempo si può far pare, ma la forma propria della disparità, non può essere disparità. Onde è, che se sempre la sua forma ritiene, il medesimo sia immortale & eterno. Da che noi habbiamo da intēdere, tutte le forme delle cose essere sempre le medesime, nè mai perire, quantunque da uno in altro soggetto si uadino tramutando, il che Aristotele ancora non nega. Ora posto questo conchiude finalmente Socrate, l'anima essere immortale, essendo essa forma del corpo, & la uita del medesimo, nè potendo mai

la forma morire, ouero essa uita. Ilche ci significa con queste parole.

» Adunque & dell'immortale, se appo di noi questo
» è constante, che quello ch'è immortale sia ancora libe-
» ro dalla morte, egli è conseguente che l'anima oltre à
» questo ch'ella è immortale, sia ancora libera dalla
» morte.

Et questo conchiude Socrate dalla sopradetta argomentatione, nella quale egli conferma l'anima essere immortale, hauēdo dalle ragioni disopra prouato, quella non essere soggetta alla morte. Ilquale argomento è tirato da i repugnanti, cioè, dal non essere l'animo soggetto alla morte, perche sia immortale. Ma che lo stesso animo sia immortale, con un'altra ragione appresso si proua con queste parole.

» Io certamente penso che Iddio, disse Socrate, & la
» stessa specie della uita, & se alcun'altra cosa è immor
» tale, confessano tutti, che sia ancora indissolubile.

In questo luogo statuisce Socrate, che ogni forma sia immortale, & perciò che l'anima sia tale, per esser specie della uita, cioè, forma, & Idea, laquale chiama Platone essa specie di uita, cioè, con quel nome proprio, sì come noi disopra dicemmo, che egli è solito di chiamare tutte le Idee delle cose. Ma che le forme sieno eterne, egli non è dubbio, non potendo la forma essere la priuatione di se stessa, perche l'un contrario non mai si muta nel suo contrario, altrimenti il mōdo, & quanto si ritroua in quello, morirebbe, togliendosi uia le forme. Essendosi a queste ragioni posto fine

intorno all'immortalità dell'anima, incontanente tutti gli altri filosofi compagni di Socrate gli danno il loro assenso, quantunque esso Socrate, usando la sua solita moderatione, non dica ancora d'acquetarsi alle prodotte ragioni, per la debolezza dell'umano intelletto, & per non parere etiandio nella grandezza di questa materia troppo arrogante. Ma poi che noi fin quì habbiamo considerate et spiegate tutte le ragioni usate da Platone nel presente dialogo, per prouare la immortalità dell'anima, io giudico che non habbia ad essere fuor di proposito di mostrare alcuni altri luoghi in esso Platone, ne' quali egli pur conferma questa immortalità; & appresso ancora andar discorrendo alcune ragioni, per lequali i Platonici uollero prouare, l'anima essere immortale, perche da queste cose ancora più fermamente in noi sia stabilita tale opinione per uera. Conciosia, che secondo, che scriue Aristotele nel primo dell'anima, questa scienza dell'anima si dee preporre alle altre scienze naturali, per nobiltà & certezza. Perciochè proua il filosofo, che l'una scienza si rende piu nobile dell'altra ò per la nobiltà delle considerationi, ouer per la certezza delle dimostrationi, ma la scienza dell'anima infra le altre naturali scienze di cose nobilissime considera, & ha appresso un certissimo modo di procedere, procedendo da quelle cose, le quali a noi sono per esperienza conosciute, adunque la scienza dell'anima, quanto alla certezza & nobiltà, s'ha da preporre alle altre scienze. Vediamo adūque quello che scriue Platone nel Dialogo del Timeo, parlando

 dell'ori-

dell'origine, & dell'eccellentia dell'anima, dalle quali parole mostra quella essere immortale.

„ De præstantissima igitur animæ nostræ specie, ita
„ est sentiendum. Nempe hanc Deus ut dæmonem no-
„ strum cuique tribuit: hanc in corporis arce sedem
„ habere dicimus, atque ad cœli cognitionem a terra nos
„ tollere, tanquam animalia cœlesti potius quam ter-
„ reno semine nata. Quod quidem recte admodum di-
„ citur. Vnde enim primus animæ datus est ortus, inde
„ diuina uis caput radicemque, & originem nostram
„ pendentem suspendens, totum dirigit corpus &c.

Dōde si uede la nobilissima natura dell'anima umana, & come Iddio questa diede a ciascuno in luogo di nostro demone. la quale, hauendo il seggio suo nell'alta rocca del corpo, & dalla terrena materia leuandoci al conoscimento del cielo, dimostra noi essere animali nati piu tosto di celeste, che di terreno seme. Proua ancora con molte ragioni Platone la immortalità dell'anima nell'Axiocho, con queste parole.

„ Ad hæc multæ sunt, perpulchræque de animi im-
„ mortalitate rationes. Neque enim mortalis natura
„ in tam uarias res attollere se se posset, ut contemneret
„ ingentium ferarum uires, maria transmitteret, conde-
„ ret urbes, Respub. constitueret, respiceret etiam in
„ cœlum, & astrorum uideret reuolutiones, cursusque
„ Solis, & Lunæ, ortus item & occasus, defectus, ce-
„ leritatem, distantias, æquinoctiaque, & duplices con-
„ uersiones, Pleiadum etiam, & hyemis, atque æstatis
„ uentos, imbriumque casus, & horrendos turbinum ra-
ptus,

ptus, & compræhensos quoque mundi labores seculis »
traderet: nisi diuinus, quidam mentibus nostris spiri- »
tus inesset: quo complexum notitiamq; tantarum at- »
tingeret rerum. »

Nelle quali parole Platone dalle proprie, & naturali operationi dell'anima, ci mostra la sua immortalità. Et piu oltra ancora nello istesso dialogo scriue cosi.

Illud namque ratione adductus solum scio constan- »
ter, quòd omnis immortalis est anima quæcunque. »

Dal qual luogo si uede constantemente, affermare Platone la immortalità dell'anima. Noi potremmo appresso produrre degli altri luoghi del diuino Platone, ne i quali affermatiuamente si dimostra la immortalità dell'anima, ma parendoci essere a bastanza tutti quei luoghi fin'hora spiegati di esso Platone in tal materia, passeremo a quei discorsi & alte considerationi, che fecero i filosofi Platonici, per prouare questa immortalità. Dico adunque, che noi da principio habbiamo a considerare, in qual modo uà cercando Platone, & inuestigando nel libro decimo delle leggi, perche sia l'anima, ilche poi che ha ritrouato, passa ad inuestigare la sua essentia, & cosi procedendo, và poi ricercando diligentemente l'essentia della diuinità, & la conferma. Ora dice Platone, che di tutte le cose, alcune solamente si muouono, alcune son poste infra l'uno, & l'altro, cioè, che si possono muouere, & esser mosse. questa terza specie egli in due parti diuide, cioè, ch'egli sia necessario, ouero che le cose mosse da altri si

muouano, oueramente che da se si muouano. Et cosi si constituiscono in questo modo quattro generi. Il primo, ch'è solamente mosso, & patisce da altre primiere cagioni. Il secondo, che muoue l'altre cose, & è mosso da altri. Il terzo che da se si muoue, hauendo di sua natura da se stesso il principio del mouimento, & presta il mouimento ad altri. Il quarto, ch'è immobile, vltimo di tutte le cose, che partecipano del mouimento attiuo & passiuo. Tenne ancora Platone, che tutto quello, che da altri è mosso, dipendesse da quello che lo muoue, & questo da uno immobile. Ma però quello che da se si muoue, essere il principio di ogni mouimento. Percioche mouendo questo quello, & quello quel l'altro, & cosi l'altro sempre l'altro, non ui sarà alcun principio del mouimento, perche l'altro è sempre mosso dall'altro. Et fa mestieri, che ui sia il principio del mouimento, altrimenti si procederebbe in infinito. Adunque quel che se stesso muoue, porgendo il mouimento ad altrui, & quello ancora ad altri, & cosi l'altro da capo ad altri, ueramente quello noi diremo, che sia il principio del mouimento, che se stesso muoue. Percioche se noi affermeremo starsi tutte le cose, & esser quete, qual mouimento di questi, che hora si sono detti fia necessario a farsi? ouero qual cosa fia, che primieramente si muoua fuor che quello, che da se si muoue? Conciosia, che altronde non si può dire, che si faccia il mouimento, perche quello, ch'è immobile, per non poterssi muouere di sua natura, non è il primo mouente, & quello, che per sua natura può da altri esser mosso,
questo

questo certamente ricerca un'altra uirtù a muouere se stesso. Resta adunque, che quello che se stesso muoue, & da se stesso incomincia questo atto, questo di tutti i mouimenti, & mutamenti sia un'ottimo principio, & antichissimo. Tiene il secondo luogo, quello che essendo da altri mosso, muoue ancora altri. Ma quello che se stesso muoue, questo senza dubbio noi dicemo uiuere, ma viuono quelle cose che hanno anima. Da che si conchiude, l'anima essere quella, che se stessa muoue. Donde segue l'anima essere la prima generatione, & il primo mouimento di tutte le cose, che sono, che sono state, & che hanno da essere, & quella porgere la cagione di ogni mouimento, & mutamento, & essere l'antichissimo di ogni mouimento, & il principio di quello, & primiera di tutti i corpi. Conciosia, che il corpo sia per natura secondo, & posteriore all'anima. Et questa è la uia, & la ragione di Platone, ad inuestigare la cagione, l'essentia, & la diffinitione dell'anima, con lequali insieme si dimostra l'anima essere in atto, non in potentia, & ancora l'operatione di quella esser uitale, & quella precedere ogni corpo per natura, & essere una sostanza indiuisibile. Onde poi, piu oltre procedendo, dimostra da queste cose l'essentia della diuinità. Ma quali mouimenti attribuisce Platone all'anima, intendiamo dalle sue parole, doue dice.

"Gerit quidem animus cœlum, terram, mare, mundum suis motibus, quorum nomina sunt uelle, intelligere, curare, consultare, recte, aut falsò opinari, tum gaudere, dolere, audere, metuere, diligere, odisse, om-

» *nibus denique motibus, qui ijs cognati, aut primi sunt.*
» *Hi secundos sibi assumentes corporis motus, omnia du-*
» *cunt in augmentum, diminutionem, concretionem, di-*
» *scretionem,&c.*

Ma la eternità, & la immortalità dell'animo dimostra Platone in molti luoghi, ma principalmente in questo dialogo, & nel Fedro, dal mouimento di quello per se, & dal principio del mouimento, che esso gli attribuisce, indi traendo forti argomenti, co iquali ci dichiara, l'animo essere ingenerato, & incorrottibile. Percioche Platone così argomenta nel Fedro. l'animo se stesso muoue, & quello, che se stesso muoue, sempre si muoue. Conciosia, che essendo in se sempre, nè giamai abbandonando se stesso, sempre è simile a se stesso, adunque sempre si muoue, adunque esso è immortale. Perche in che modo si potrà sempre muouere quello, che è mortale? Peroche subito che fusse morto, si faria immobile. Appresso, se l'animo se stesso muoue, è necessario, che quello sia principio di ogni mouimento & fonte, percioche quello che si muoue, da quello, che da se stesso si muoue, la cagione del mouimento riceue, ilquale essendo del mouimento principio, bisogna ancora che sia ingenerato. Conciosia, che quello che è generato, non può essere principio. Et essendo ingenerato, è ancora necessario che sia incorrottibile. Perche, secondo Aristotele l'ingenerato, & l'incorrottibile si conuertono. Plotino ancora nel suo libro. De immortalitate animæ, uolendoci mostrare, che l'essentia corporale, come imperfetta, dipende dalla incorporale perfetta, la

quale

quale essendo da se stessa primieramente, & uiuendo, è sempre, & uiue, afferma in questo genere contenersi l'anima. laquale peroche è ultima nel lignaggio delle cose diuine, perciò par che tenga il commercio con le cose caduche, da che l'ottimo habito suo s'intermette. Et le parole di Plotino sono queste.

Omnino uero necesse est alteram quandam esse natu „ ram præter corpora, quæ esse habeat ex se ipsa, taleq; „ esse omne quod uerè ens iudicatur: quod quidem neque „ fit, neque perit, alioqui, cætera omnia dilabentur, ne- „ que gignentur iterum, si quando eiusmodi natura perie „ rit, quæ profecto his omnibus salutem præbet, & ipsi „ etiam uniuerso seruato per animam atque exornato. „ Hæc enim motus principium est, alijs exhibens motio- „ nem, mouens interim semet ipsam, & vitam animato „ corpori præstans. Ipsa uero ex se ipsa possidens, amis- „ suranunquam, utpotè quæ hanc habeat à se ipsa. Non „ enim omnia peregrina utuntur vita, alioqui in infini- „ tum progressio fiet, sed oportet naturam quandam exi- „ stere primo uiuentem, quam incorruptibilem immor- „ talemq; esse necessarium est, vtpotè quæ alijs sit uitæ „ principium. Hoc sanè in gradu omne diuinum atq; bea „ tum oportet consistere, ex se ipso uiuens atque existens: „ primo existens, primoq; uiuens, mutationis secundum „ essentiam expers, neque oriens, neque occidens, &c. „

Dalle quali parole ci spiega Plotino la natura dell'anima, & mostra la essentia di quella essere necessaria. Scriue appresso il medesimo, pur facendo mentione della natura dell'anima.

» *Animam vero cognatam esse diuinioris sempiter-*
» *næq; naturæ ex eo patet, quòd non sit corpus, vt nobis*
» *est demonstratum: neque figuram habeat, neque colo-*
» *rem, neque molem uel qualitatem ullo pacto tractabi-*
» *lem. Idem præterea per hæc licet ostendere, profecto*
» *cum nobis constet, omne diuinum uereq; ens uita frui*
» *bona atque sapiente, &c.*

Et dice appresso, mostrãdo pur questa immortalità.

» *Iam igitur huic animo dictum illud ualde conue-*
» *niet. Valete uos, ego uero immortalis iam Deus pro-*
» *fectus ad diuinum, diuinæ similitudini totus incum-*
» *bo, &c.*

Et ancora considerando la sua stessa natura, et l'ha-
uere l'anima da se la propria uita, scriue cosi.

» *Nemo igitur sanæ mentis rem talem intuitus dubi*
» *tabit, quin sit immortalis, cui ex se inest vita, quæ in-*
» *terire non potest. Quo enim pacto interibit? cum non*
» *sit aduentitia, neque ita se habeat, vt calor ad ignem.*
» *Non equidem hoc ideo dico quod calorem igni aduenti-*
» *tium esse putem, sed quia calor non igni, sed materiæ*
» *ignis insit, ob hoc itaque dissoluitur ignis. Anima uero*
» *non sic habet uitam, vt ibi quidem materia sit subie-*
» *cta, uita uero illi accedens declaret animam &c.*

Plotino ancora nel libro secondo. De essentia ani-
mæ, inuestigando l'essentia dell'anima, & esponendo
quel luogo di Platone nel Timeo, nel quale dice, l'ani-
ma essere composta di una certa essentia indiuidua, &
d'un'altra intorno a i corpi diuisibile, ci spiega questo
senso di Platone, dicendo, ch'egli uuole intendere, l'ani

ma

ma essere composta di una certa essentia, laquale parte ueramente resta appresso i superi, & parte declina a queste cose di quà giuso inferiori, perche insieme essa anima, & indi dependa, & alcune volte si estenda fino a queste cose, non altrimenti, che la linea dal centro. Onde di questa natura dell'anima parlando, & della sua nobiltà, dice così.

Profectò natura hæc partibilis simul atque impartibilis, quam esse dicimus animam, non sic una est quasi quoddam continuum, aliam partem, aliamq; habens, sed partibilis quidem est, quoniam partibus omnibus eius in quo est seipsam communicat, impartibilis autē, quoniam tota est in omnibus, & in qualibet portione ipsius est tota. Quicunque vero hoc planius inspicit, magnitudinemq; & potestatem animæ rite cōsiderat, intelliget quàm diuinus, quàm vt mirandus animæ sit thesaurus, atque naturarum super cæteros thesauros existentium. Quippe cum magnitudine vacans vniuersæ magnitudini adsit. Et alicubi existens ibi iterum nō existat: non alio quodam, sed prorsus eodem: adeo vt & diuisa sit in partes, & iterum non diuisa. Potius autem ipsa neque diuisa sit, neque diuisa fiat. Manet enim secum ipsa tota, sed circa corpora dicitur esse diuisa, quippe cum corpora nequeunt diuisibilitate propria indiuisibiliter eam accipere. Quo efficitur, vt partitio non animæ quidem passio sit, sed corporum. Et pocó piu oltre scriue così il medesimo. Hoc igitur est quod diuinè licet obscure, dicitur a Platone hunc in modum: Mundi artifex ex essentia impartibili, eodemq; se mo-

» do semper habente, & essentia, quæ circa corpora sit
» partibilis, tertiam quandam ex ambabus commiscuit
» essentiæ speciem: Est igitur anima vnum hunc in mo-
» dum, atque multa: species autem quæ sunt in corpori-
» bus, multa simul, & unum. corpora vero, multa so-
» lum: denique quod supernum est, dumtaxat est unum.

Proua ancora l'istesso Plotino con forti argomenti, & con ottime ragioni l'anima essere immortale, con queste parole.

» Proinde si omnem animam esse caducam dicant,
» iamdiu oporteret omnia fuisse deperdita. Sin autem
» aliam quidem animam esse caducam, aliam vero ne-
» quaquam, ceu uniuersi animam immortalem, nostram
» vero mortalem: differentiæ huius causa illis est assi-
» gnanda. Vtraque sanè motionis principium est: &
» vtraque ex seipsa uiuit, atque eodem attingit eadem
» intelligens tum quæ in cœlo sunt, tum quæ supra cœ-
» lum, & omne quod secundum essentiam est, & quid
» perquirens: & denique usque ad summum principium
» omnium proficiscens: Præterea ex eo quod per se ipsam
» ex notionibus intimis quid ipsum unumquodque sit in-
» uenit, quodam scilicet reminiscentiæ munere, constat
» animam ante corpus viuere, scientijsque sempiternis
» vtentem ipsam esse pariter sempiternam. Accedit ad
» hæc, quòd omne solubile cum ex compositione suscepe-
» rit esse, hac conditione naturaliter dissolui potest, quæ
» est & compositum. Anima uero unus est, & simplex
» actus, & natura in uiuendo consistens, non igitur hac
» ratione poterit interire. Sed nunquid diuisa quandoque

in partes, & dissipata peribit? At anima vt demonstra ,,
tum est, neq; moles est, neq; quantum quicquam. Nũc ,,
forte permutata, & (vt dici solet) alterata perdetur? ,,
Verum alteratio quidem cum interimit, speciẽ aufert, ,,
relicta materia. Hæc autem est compositi passio. Si er- ,,
go nullo ex his modo corrumpi potest, incorruptibilem ,,
esse necessarium est.

Dalle quali ragioni si scorge Plotino prouare la immortalità di essa anima, hora pareggiando la nostra anima all'anima dell'Vniuerso, hora dal principio del mouimento, che naturalmẽte si ritroua in quella, quando dalla ragione della rimembranza, quando dalla natura della dissolutione del composito, & da i modi per gli quali si possa alcuna cosa corrompere, argomentando. Percioche quando si corrompe alcuna cosa, egli è necessario ch'ella si corrompa in due modi, ouer da se stessa, per la materia contenuta in quella, oueramente altronde si fa la corrottione, come il legno, ilquale parte per sua propria putrefattione è alla corrottione soggetto, parte perche esternamente si può abbrucciare & tagliare. Onde per lo primo sillogismo dimostra Platone l'animo non si corrompere, per lo secondo ci dichiara, che esso animo nè da altrui ancora si possa corrompere, per gli quali tutti argomenti si dimostra, che non potendosi l'anima in alcun modo corrompere, egli è necessario quella restare incorrottibile. Et finalmente esso Plotino con buone, & forti ragioni per tutto questo suo libro De animæ immortalitate, conferma la eternità dell'anima. Ma inuestigando appresso il medesimo

Plotino, in che modo l'anima sia nel corpo, & come ciò s'habbia da intendere nel suo libro De dubijs animæ, va così ricercando con queste parole.

„ Rursus anima nõ est in corpore quasi subiecto. Quod
„ enim in subiecto est, passio quædam est eius, in quo est,
„ velut color, atque figura: anima verò est aliquid sepa-
„ rabile. Sed neque vt pars in toto: anima enim non est
„ pars corporis. Si quis autem dicat, animam esse velut
„ partem in toto viuente, dubitatio eadem nobis insta-
„ bit, quomodo in toto sit quæsituris. Non enim quemad-
„ modum in vase vini, vinum, aut vas inerit. Neq; qua
„ conditione aliquid permanet in se ipso. Sed neque sic
„ etiam vt in partibus totum; ridiculum nanque est, ani-
„ mam quidem totum dicere, corpus verò partes. Proin-
„ de neque tanquam species in materia, species enim in
„ materia inseparabilis est: atq; iam existente materia,
„ species posterior aduenit: at anima speciem efficit in ma
„ teria, vtpotè quæ aliud quiddam est quàm species.

Segue poi piu oltre Plotino nel seguente capitolo, dubitando.

„ Quid autem dicemus, si quis interroget, quomodo
„ anima adsit corpori, & ipse quidem modum hac de re
„ nullum adducet in medium? Item si quærat, nunquid to
„ ta anima simul insit, an pars alia potius aliter? Postquã
„ igitur nullus eorum qui dicti sunt essendi in aliquo mo-
„ dus adhuc nobis probatur, velut animæ conueniens er
„ ga corpus: Dicitur autem sic esse in corpore, velut gu-
„ bernator in naui: dicendũ est id rectè dictum esse, quan
„ tum spectat ad eam ipsam animæ facultatem, per quã

valeat

valeat à corpore separari. Neque tamen modum nobis exponet potissimum exoptatum. Nam si tanquam nauigator accipiatur, secundum accidens aderit gubernator: Sin autem vt gubernator duntaxat, quomodo id conueniet? Non enim in tota naue est, sicut anima est in toto corpore. Sed nunquid ita dicendum: Sicut ars instrumentis inest, velut in gubernaculo, si forte esset gubernaculum animatum, adeo vt gubernatoria virtus intus sit artificiose mouens? Sed in hoc saltem differentia est, quoniam ars eiusmodi ab extrinseco pendet. Si igitur secundum illud gubernatoris exemplar gubernaculo se ipsum insinuantis animam collocemus in corpore, velut in instrumento naturali, mouet enim sic ipsum quocunque placuerit, nunquid ad quæsitum plus aliquid reportabimus? An forsan iterum ambigemus quomodo insit huic instrumento? Atqui & si modus hic diuersus est ab alijs, adhuc tamen planius inuenire & accedere propius exoptamus.

Ma soggiugne poi Plotino in questo modo.

Sed nunquid dicendum est, sic animam inesse corpori, vt ignis, id est lumen inest aeri? Etenim hoc dum adest aeri, non adest, ac per totũ præsens nulli miscetur, & manet quidem ipsum. Aer verò transfluit. Et quando extra illud fit in quo est lumen, abit protinus nihil retinens: quandiu verò est sub lumine illustratur. Quapropter rectè hic licet dicere, aerem esse in lumine potius quàm in aere lumen. Ideoque Plato in ipsa mundi generatione dici noluit animam in corpore positam esse, sed corpus in anima collocatum. Aitque aliquid esse

ipsius

dißperse insieme annoda, & congiugne in vno. Ma se fosße alcuno che diceßse, che nel corpo viuente la vita dependa, & habbia origine da vna certa paßsione della materia, farà meßtieri di aßsegnare, onde questa paßsione & questa vita sia nella materia discesa. Conciosia, che eßsa materia non si forma se steßsa, nè à se steßsa acquista l'anima. Adunque bisogna, che vi sia alcuna cosa, che porga à questa la vita, porgasi eßsa vita, ò ad eßsa materia, ouero ad alcuno de corpi, & fa meßtieri, che porga quella, eßsendo di fuori, & sourana ad ogni natura corporale. Per la qual cosa, nè corpo alcuno sarà affatto, se non sia la forza dell'anima, percioche eßsa natura del corpo sta sempre in continuo flußso, & in mouimento, onde tosto dourà l'Vniuerso mancare, se tutte le cose, che sono sieno corpi, quantunque ad alcuno de' corpi accommodaßse ancora alcuno il nome dell'anima. Conciosia, che in questo modo l'anima sosterrà affatto le medesime cose, che patiscono gli altri corpi, eßsendo in tutti la medesima materia, anzi non si farà in alcun loco alcuna cosa, ma tutte hauranno la loro residenza nella materia, doue non sia presente il formatore di eßsa materia, nè ancora perauentura vi potrà eßsere eßsa materia. Si dißsoluerà etiandio questo Vniuerso, se alcuno commetta la salute di quello al congiugnimento del corpo, à questo attribuendo l'ordine dell'anima, cioè ad vn certo aere & spirito affatto dißsipabile, & che da se steßso non ha alcuna vnione. Percioche eßsendo tutti i corpi diuisibili, se altri ad alcuno de corpi commetta questo Vniuerso, di neceßsità è costretto

to à confeßare tutto questo eßere senza mẽte, & trop po senza ragione eßere dal caso agitato. Conciosia che qual'ordine può eßere in vno spirito che sia come vn certo vento solamente, che ricerchi ordine dell'anima, ò ragione, ouero intelletto? Ma se sia presente l'anima tutte queste cose incontanente si porgono alla constitutione del mondo, & de gli animali. Et eßendo quinci lontana l'anima, il rimanente di queste cose non pur mancano dell'ordine loro, ma nè ancora potranno affat to stare. Ma il prestante aumento à certi tempi, & fino ad vn certo termine, con qual virtù si conuerrà al corpo? alquale naturalmente si conuiene l'aumentarsi, & non l'aumentare, se non forse in quanto nella grandezza della materia insieme si toglie, come ministrando à quello che per esso opera l'aumento. Percioche se l'anima essendo corpo aumenti, egli è necessario che quella ancora parimente sia aumentata, cioè per vna certa aggiunta di vn simigliante corpo, se però ha in tutto da diuenire tanta, quanto è quello, ch'è aumenta to da lei. Ma allora quello che si aggiugne, ò che sarà anima, ouer corpo inanimato, & se sarà anima, si dimanderà, d'onde, & in che modo, ella entri, & ancora in qual maniera s'aggiunga. Ma se quello che si aggiugne sia inanimato, in che modo diuerrà questo animato, & al precedente consentirà, & verrà in vno? & conuerrà nell'opinioni con la primiera anima? anzi piu tosto quest'anima come forestiera non sarà di quelle cõ se ignorante, che l'altra ha conosciute. In che modo adunque sarà in noi la memoria, & il conoscimento del-

le cose proprie non vsando mai della stessa anima? Oltre di ciò se l'anima sarà corpo, si come è solita la natura del corpo, quello si diuide in piu parti, delle quali niuna è il medesimo, e'l tutto. Se adunque l'anima sarà vna certa tanta grandezza, la quale se fia vn poco minore, non ha piu oltre da essere anima, certamente, come ogni quantità, per vna certa detrattione delle parti, si muterà dalla primiera essentia. Ancora, se l'anima sia corpo, à noi non fie dato il sentire, nè l'intendere, ne'l sapere, nè la virtù affatto, nè alcun'altra cosa egregia fia in noi. Percioche se l'anima deue alcuna cosa sentire, fa mestieri, che questo sia vno, & il tutto apprendere con vna certa, & medesima cosa. Onde, se altro penetri per gli occhi, & altro per gli orecchi, fa mestieri nondimeno, che vno sia quello à cui peruengono l'vno, & l'altro, altrimenti non potrebbe l'anima giudicare la differenza di questi infra di loro, se le intentioni de sensi, & delle cose sensibili vgualmente insieme non concorressero in vno. Bisogna adunque, che questo sia quasi vn centro, & ciascuni de' sensi da ogni parte non altrimenti à questo che le linee dalla circonferenza fino al centro distendersi, & così cotal forza tutte le cose comprendere essere realmente vn certo vno. Ma che l'anima, se in alcun modo sia corpo, non possa intendere, così si può dimostrare. Veramente se il sentire è, che l'anima vsando il corpo apprenda le cose sensibili, l'intendere non sarà apprendere per il corpo, altrimenti douria essere il medesimo l'intendere, & il sentire. Se adunque l'intendere è vn'apprendere senza

il corpo,molto prima bisogna, che quella cosa che haurà da intendere non sia corpo. Percioche in che modo l'intelletto,se fia vna materiale grandezza, intenderà quello ch'è libero dalla grandezza? & con una natura diuidua apprenderà l'indiuiduo? Direm noi forse con una certa sua parte indiuisibile, il che se cosi sia, quello stesso,che intende, non sarà corpo. Dalle quali ragioni noi conchiuderemo,che l'anima non è corpo, conciosia, che l'essentia corporale,come imperfetta depende dalla incorporale perfetta,la quale veramente essendo da se stessa & prima,& viuendo,è sempre & viue, nel cui lignaggio l'anima si contiene. Tennero adunque i Platonici, che l'anima fosse congionta alla diuina, & sempiterna natura,da ciò ch'ella non sia corpo,come di sopra s'è dimostrato,& perche non ha figura nè colore, nè grandezza, ouer qualità in alcun modo trattabile. Onde dice Plotino,che cotal detto grandemente si conuerrà a quell'animo, che sarà glorificato, sciolto già da i legami corporali,quando diuenuto intelletto puro, scosso da queste cose sensibili & mortali, considererà con la forza sua sempiterna gli spettacoli sempiterni, & tutte le cose che sono nel mondo intelligibile, fatto esso stesso intelligibile,& lucido, cioè dalla uerità illustrato, dice, che cotal detto gli si conuerrà.

„ *Valete uos, ego uerò immortalis iam Deus profe-*
„ *ctus ad diuinum, diuinæ similitudini totus incumbo.*

Rende ancora testimonianza appresso gli altri Platonici Alcinoo filosofo Platonico nel lib. suo De doctrina Platonis, Platone con uerissime ragioni hauer dimo

strato la immortalità dell'animo, con queste parole. "

" *Animam his rationibus immortalem esse Plato de* "
monstrat. Anima cuicunque adest, uitam affert; utpo- "
tè illi naturaliter insitam: quod uerò uitam præstat, "
mortem minimè suscipit. Quod autem huiusmodi est, "
immortale existit. Quod si immortalis est anima, in- "
corruptibilis quoque erit. Essentia enim incorporalis "
secundum substantiam immutabilis, intelligibilis, inui- "
sibilis, & vniformis est. Nonne igitur & simplex & "
indissolubilis erit? Corpus verò contra habet, sensibile, "
visibile, dissipabile, compositum, multiforme. Præte- "
rea anima cum per corporis sensus ad illa, quæ sensibi- "
lia sunt descendit, angitur, atque turbatur: neque simi "
lis esse potest illius, cuius præsentia perturbatur: qua- "
re intelligibilibus potius quàm sensibilibus similis est. "
Intelligibile verò ipsa sui natura semper incorruptibi- "
le. Accedit ad hæc, quòd anima ipsa natura corpori do "
minatur. Quod autem natura sua regit & imperat, di- "
uinitati cognatum. Quapropter anima Deo proxima, "
immortalis erit. Item quæcunque sine medio contraria "
sunt, neque secundum se ipsa, verum secundum accidēs "
quoddam, sic à natura sunt instituta, vt ex se inuicem "
mutuo fieri ualeant. Ipsum uero quod homines uiuere "
uocant, ipsius quod mori dicitur contrarium est. Quem "
admodum igitur mors est animæ à corpore separatio, "
sic uita animæ cum corpore congressio est, animæ inquā "
quæ ante corpus extiterat. Quod si & fuit ante, & "
post mortem erit, consentaneum uidetur ut sempiter- "
na sit. Neque enim ultra quicquam quod illam per- "

» dat excogitari poteſt &c.

Dalle quali parole, con le altre che ſeguono proua Alcinoo la immortalità de gli animi, producendo tutte le ragioni da Platone uſate, non ſolo nel preſente dialogo, ma ne gli altri ancora. Prciò che egli proua ta le immortalità, argomentando dalle rimembranze de gli animi, la proua parimente dal mouimento da ſe ſteſ ſo, come da un principio, & da altre ragioni di ſopra dette, per le quali chiaramente conferma, ſecondo l'opinione di Platone, la immortalità dell'animo. Ma ue diamo per ultima conſideratione quel diuino concetto di Platone intorno alla natura dell'animo nel Timeo. Doue egli conſtituiſce l'animo di elementi, di numeri, di figure, & di proportioni mathematice. Perciochè quiui eſſo Platone tiene che'l numero quinario grande mente conuenga alla compoſitione, & alla partitione dell'anima. Tiene ancora nel Timeo, che eſſa anima ſia armonia delle ſue parti, in ſe ſtante, & da ſe il cor po contemperante. Pone etiandio una certa ſomma di numeri armonici utili alla cõpoſitione dell'anima, cioè la unità, la dualità, la trinità, la quaternità, il numero ſettenario, l'ottonario, il nouenario, & il numero uigeſimoſettimo. Si raccolgono ancora per conoſcimento dell'anima, li numeri lineari, & ſuperficiali, & ſolidi. Perciochè Platone ſtimò grandemente conuenirſi all'anima le matematice, conciosia, che così quelle, come l'anima ſono giudicate mezane infra le diuine, & le naturali coſe. Onde conſtituì Platone l'animo di elemẽ ti, & della linea retta piegata in circolo, dicendo dal

mede-

medesimo circolo prodursene due, dall'uno de iquali sette circoli prodotti attribuirsi alla natura dell'anima. le quali cose insieme cō le sopradette dalle dottrine matematice Platone, per l'ingegno suo eccellente accommoda acconciamente all'anima, giudicando, & uedendo, molto meglio potersi applicare le ragioni, & le proportioni delle dottrine matematice alle cose diuine, che la materia, & le brutture di quella. Conciosia, che ui è molto maggior parentela delle cose matematice con le diuine, che con le cose naturali, essendo la ragione dell'astrattione commune alle matematice, & alle cose diuine. Ora quanto, & come spesso usasse Platone, & si seruisse di queste matematice, parlādo ne' suoi dialoghi, ò delle cose diuine, ò delle naturali, ouer delle morali, quinci lo possiamo sapere, che niuno le sue opere possa intendere, che delle dottrine matematice non sia instrutto. Ond'è, che tutti gli espositori di Platone nella espositione de' suoi libri, hanno molte cose dette delle ragioni matematice; & Theone quel gran matematico hauendo scritto l'opera sua delle quattro discipline matematice, l'intitulò il compendio sopra i libri di Platone, quasi che quelle cose solamente nella sua opera si contenessero, che Platone hauea toccate ne' suoi dialoghi. Però scriuono gli autori, che Platone soleua non meno spiegare la ragione di queste discipline matematice à suoi discepoli, che alcun'altra parte della filosofia; & che tale inscrittione si leggeua nella entrata della sua scola.

Nemo huc Geometriæ expers introeat. »

Ilche principalmente par che ſignificaſſe, colui douer' eſſere ſcacciato dalla filoſofia, che non foſſe inſtitui to della Geometria. Oltre che noi ſappiamo, che Platone ſi trasferì à Megara, & à Cirene per udire nell'un de' luoghi Euclide grandiſſimo Geometra, & nell'altro Teodoro infra i Matematici preſtantiſſimo. Da che noi diremo, che uolendo Platone conueneuolmente occultare gli alti miſterij delle coſe diuine, quelle egli ſi ſtudia di adombrare con le parole matematice, ſi come uediamo ancora hauer' uſato gli antichi Theologi, alcuni con fauole, alcuni con enigmi & allegorie. Percioche eſſo Platone nell'Epinomide, doue piu ampiamente tratta di cotal materia, afferma niuna uia eſſere piu commoda al conoſcimento delle coſe diuine, che la ragione delle matematice diſcipline, & niente piu commodamente potere illuſtrare l'umano ingegno, che eſſe matematice, le quali ſeparando dalla materia dimoſtrano una conditione diuina, & ci preſtano gradi, co i quali l'animo poſſa aſcendere alle coſe diuine. Conciosia, che eſſendo le coſe diuine immateriali, & colla mente ſola apprendendoſi, & le coſe naturali ſieno affatto congionte colla materia, ſono conoſciute col ſenſo di eſſere ad ogni mutamento ſoggette, donde è, che con gli aiuti delle coſe naturali Platone, & tutti gli antichi filoſofi negarono poterſi intendere le coſe diuine, percioche con le coſe ſenſibili, & con l'ombra della imaginatione eſtimarono, che s'occupaſſe la mente & l'intendimento dell'huomo, & indi auenire, ch'egli non poſſa ſinceramente riuolgerſi alle coſe immateriali.

Ma con le matematice, che sono di una mezana natura, essendo quelle parte materiali, & parte immateriali, dicono potersi fare, che piu facilmente la mente possa peruenire là, doue s'indrizza. conciosia, che la figura triangolare, ouer la linea, o'l ponto egli è necessario contenersi nella materia, ma noi sappiamo potersi queste cose con la mente separare, all'uso della ragione matematica. Et così noi ci esercitiamo, per l'astrattione a partirsi dalla materia, & auezziamo l'ingegno a considerare per se la forma senza alcuna materiale conditione; & così piu ageuolmente alle cose diuine per un commodo mezo penetrando ci riduciamo. Conciosia, che le cose matematice par che sieno come certe imagini delle cose intelligibili. Però egli non è disconueneuole, che'l diuino Platone ci habbia uoluto insegnare, & mostrare la natura, le uirtù, le forze, & l'operationi dell'anima, con una simiglianza, & certo esempio de' circoli, di linee, & di numeri, & con proportioni matematice. Delle quali tutte cose quì non fa luogo al presente particolarmente trattare, hauendone a bastanza noi nel Timeo ragionato.

Ora Socrate, hauendo fin quì confermata la immortalità dell'anima, trapassa subito alla institutione della uita, per accendere tutti alla bontà de' costumi, proponendoci i premij, & le pene della uita futura. La onde egli dice, che essendo immortale l'anima, si ha da dare opera, & mettere ogni studio, perche estirpati i uitij, si nodrisca l'animo di scientia & di bontà, accioche insieme con quello rimanga la scientia & la uirtù.

 Et,

Et, ſe l'anima, dice, fuſſe alla morte ſoggetta, in queſta parte i rei ſariano piu felici de i buoni, perche eſſendo nella uita preſente viuuti giocondamente, non doueſſero poi nell'auenire riportare alcun male, ma ſi liberaſſero & dal corpo, & dalla loro maluagità inſieme con l'anima. Ma eſſendoui alcun premio de i buoni, & eſſendo appreſſo l'anima immortale, non ci reſta alcuno ſcampo da i mali, & niuna ſalute, fuor ſolamente quella, che eſſa ſi renda ottima & prudentiſſima. Onde ſi hà da porre ogni ſtudio, nell'ornare l'anima della medeſima dottrina & uirtù, perche inſieme con quella ſempre la ſcientia, & i buoni coſtumi fino all'altra uita habbiano a durare. lequali coſe egli dice, che ſubito da principio di quel paſſaggio ſono di gran giouamento, ouer danno. Queſta ammonitione di Socrate pare che à ciò s'appartenga, ch'egli uoglia moſtrare, che noi dobbiam sforzarci, a liberare l'animo dal male con la inſtitutione, & bontà della uita. Et per maggiormente inuitarci tutti alla bontà, egli commemora i premij della uita futura, & le pene propoſte a gli animi de gli huomini, & appreſſo il giudicio, & l'eſamina di tutte le opere noſtre, con tali parole.

» *Lequali coſe ueramente ſubito da principio di quel*
» *paſſaggio diceſi che ſono di gran giouamẽto, ouer dãno.*

Cioè, Peroche altro ſeco l'animo non porta all'altra vita, che la bontà della uita, ouero il uitio, queſte coſe ueramente cotanto a quello s'appartengono, che niente piu gli poſſa nocere, che quinci dipartirſi de' uitij contaminato, ouero gli poſſa giouare, che girſene pur-

purgato. Essendosi queste cose proposte, fa mestieri, che noi spieghiamo primieramente quello che sia quel passaggio da questa uita agli inferi, nel quale ciascuna anima è quinci menata, secondo Platone, dal suo proprio demone, & indi da capo è ritornata. Dapoi qual sia, & come moltiplice quella uia, per laquale varcano gli animi, & per quale ciascun di loro trapassi, & quello che fanno essi animi in quel loco. Dico adunque che Platone in molti luoghi, cioè nel Gorgia, nel libro delle leggi, & della Republica, nell'Apologia, in questo dialogo, & in altri luoghi ancora ci insegna, che gli animi de gli huomini trapassano di questa uita ad vn certo luogo, nel quale hanno da render conto delle opere loro. Et quantunque Platone questo ci paia hauer detto per una certa fauola, come quello, ch'è solito di seguire i Poeti, nondimeno consentendo esso Platone alla commune opinione di tutti, & alla fama antichissima, pare che ciò s'habbia a se stesso persuaso, conciosia, che sopra tutti habbia posto studio nella pietà, & nella religione. Tanto piu, che narrando egli spetialmente nel libro decimo della Republica quasi questa cosa medesima, dice, se portare opinione, che se quello, ch'egli racconta non sia veramente cosi, essere nondimeno alcuna cosa a questa simigliante. Onde dice Platone, che i demoni conducono gli animi de gli huomini colà, donde i medesimi sono discesi. Et quantunque noi disopra di questi demoni habbiamo fatta mentione, pur noi diremo, che hauendo ciascheduno Iddio mondano a se congionta la materia, sì come uogliono i Platoni-

ci, & innanzi questa il corpo, & innanzi questo la natura, & prima di questa l'anima, & ancora primiera la mente, & a tutte le cose la deità presidente, i demoni, cioè quelli, che procedono da Dio, alcuni ueramente secondo la diuinità, si fanno Iddij, & alcuni, secondo la materia, sono della materia presidenti. Et li mezani sono intelligenti, animali, naturali, corporali. Onde fa mestieri di sapere, che in cotanti si diuidono i lignaggi de gli Iddij, quante sono le stesse loro proprietà. Et in altro modo sono annouerati i demoni infra i presidenti Iddij, cioè i celesti, gli etherei, gli aerei, gli acquatici, i terrestri, & i sutterranei. Ma quei demoni, che ci sono dati in sorte, sono delle anime prosidenti, che discendono alla generatione, iquali non sono affatto intendenti, nè etherei, nè separatamente, secondo alcuna altra sola differenza. Questo tanto si ha da aggiugnere, che essendo gli Iddij, quei che sono presidenti di questa dispensatione de i ritorni & delle ascese, i seguaci di questi Iddij, sono i demoni a noi dati in sorte, sì fattamente, che quanta è la differenza del ritorno in profondità, tanto si uanno discostando ancora essi infra di loro. Queste cose dissero i Platonici, parlando di quei demoni, che ci sono dati in sorte, hauendo perauentura in questa parte seguitata l'opinione de gli hebrei, iquali estimauano, che fusse stato aggiunto a ciascheduno da Dio il suo proprio Angelo, sì come ancora noi Cristiani confessiamo, & che quinci il medesimo da quello è menato, ouer guidato al cielo, se paresse, che fusse degno della felicità. Et perche noi di

questo demone proprio disopra a bastanza ragionato habbiamo, piu oltre sopra ciò in questo luogo, non ci estenderemo. Ora poi che sono condotti gli animi all'inferno, quinci poi da un'altra guida essere ritornati nel mondo, finito il tempo della lor purgatione, Platone ci significa in queste parole.

Et hauendo quelli colà le cose che lor faceuan bisogno sortito, & quiui essendo il tempo debito dimorati, da una certa altra guida quà da capo essere ritornati dopo il uolgere di molto, & lunghissimo tempo. »

Laqual cosa medesima nel libro primo della Republica è piu apertamente dichiarata da Platone; dicendo che gli animi de gli huomini, poi che saranno di questa uita partiti, & veniranno all'inferno, sono per mille anni puniti, oueramente nel Tartaro, se quelli saranno sporchissimi, & dapoi essere rimandati alla terra, ouero essere fatti degni ne i campi Elisij della felicità. Dice adunque Platone, che ciascune delle anime son punite, secondo il merito loro, alcune per ispatio di anni cento, per esser questa la meta dell'umana uita, & con la stessa ragione ancora darsi i premij a ciascuno de' buoni, secondo i meriti. lequali cose da esso Platone distesamente raccontate, nel medesimo libro potrà ciascuno da se stesso uedere. Ma quale sia quella uia, per cui sono gli animi mandati all'inferno, & di quante sorti, & quali animi per quella discendono, Platone in queste parole ci dimostra.

Ma non è tale il uiaggio, quale appresso Eschilo dice Telefo. »

Cioè,

Cioè, la uia ueramente, che mena all'inferno ella non è una, come dice Eschilo sotto la persona di Telefo, ma moltiplice. Perciochè dice, se fusse vna, sarebbe a tutti facile, & conosciuta, ma noi habbiamo bisogno di alcun demone, che ci sia guida ad entrare in quella, adunque questa uia è moltiplice. Ilche si pruoua come egli dice, da i sacrificij, & da i riti a questa accommodati, iquali essendo moltiplici, ne segue che ancora la uia all'inferno sia moltiplice. Ma trattando questa vltima parte del presente dialogo, delle sorti di tutte le anime umane, & ciò significando Platone sotto il velame di una certa fauola, noi diremo, che la forma delle fauole Platonice, è quella che a lui parue, che imitasse bene la verità, come esso nella Republica afferma. Onde noi vediamo, che delle fauolose fittioni Platone non tolse ne' suoi dialoghi ogni componimento di fauole, ma quanto che quello considerasse il bello & il bene, & quanto non fussero disconueneuoli alla natura diuina. E' veramente il modo del trattare le cose con le fauole antico, significante le cose diuine per allegorie, & coprendo con molti uelami la verità, & la natura adombrando, porge ò delle cose intelligibili sensibili fittioni, ouer delle immateriali materiali, oueramente delle indiuisibili, diuisibili, & i simolacri delle cose vere, quantunque stieno falsamente, compone. Ma le fauole de gli antichi Poeti troppo tragicamente composte, significatrici della secreta Theologia de gli Iddij, & perciò gli errori di essi Iddij, le incisioni, le guerre, le lacerationi, le rapine, gli adulterij, & molti

ti altri tali segni producenti, che la verità nascondono delle cose diuine da quelli spiegate, questo modo tale di Theologia Platone rifiuta, & dice quello affatto essere lontanissimo dalla dottrina. Ma vuole Platone, che sia piu uerisimile alla verità, & piu proprio del costume filosofico, fingere le cose, che appartengono a gli Iddij in figure di fauole, attribuendo la cagione di tutti i beni alla diuinità, & di niun male, & quella far libera da ogni mutamento, et sempre conseruante il suo proprio ordine immutabile, & riponere il fonte della uerità in quella, non facendola mai cagione di alcun inganno, ouer di errore ad altrui. Et tali sono le forme di Theologia, che Socrate ci espone nella Republica.
Adunque tutte le fauole di Platone, serbando in secreto la verità, non hanno l'ornamento esterno, & che fuori si dimostra discordante dal concetto rozzo, & obliquo, ch'è naturalmente in noi de gli Iddij, ma portano la imagine della mondana constitutione, nella quale ancora l'apparente bellezza rappresenta una certa spe cie, & maestà diuina. Et di questa la piu diuina è collocata & posta nelle inuisibili vite, & potentie de gli Iddij. L'uno adunque di questi modi intorno alle fauo le delle cose diuine, da quello che è apparente, ingiusto, irragioneuole, & inordinato, ci ha tirati all'ordine, & al termino, et alla cõsiderata cõpositione del bel lo, & del bene. Et vi è poi l'altro modo che ci insegna nel Fedro, estimando, che s'habbia da conseruare quello che delle cose diuine fauolosamente si spiega da per tutto immisto, & puro de i naturali soggetti, & ad alcun

cun patto non pareggiare, nè permutare la Theologia, & la naturale ſpeculatione. Percioche, sì come eſſa diuinità è diſtinta & ſeparata da tutta la natura, coſi ſi conuiene purificare da ogni parte i ragionamēti de gli Iddij, dalla naturale trattatione. Concioſia, che queſto ſia ſouerchio, & non ufficio di huomo da bene, come dicono i Platonici, proporre per fine dell'allegoria delle fauole le naturali paſſioni, come ſarebbe a dire la Chimera perauentura, et la Gorgone, ouero alcune coſe tali, tirandole con vana ſapientia, a naturali fittioni. Concioſia, che Socrate in quelle fauole danni queſto modo di procedere. Percioche fa meſtieri, che la teſtura delle fauole a gli Iddij appartenenti, habbia ſempre i ſenſi, & gli intendimenti naſcoſi piu ueneran di di quelle coſe, che di fuori appariſcono. Onde ſe ui ſaranno alcuni, che delle Platonice fauole a noi eſpongano gli argomenti, & concetti naturali, & che intorno le coſe di quà giuſo ſi riuolgano, noi diremo, che in tutto quelli uadino deuiando dalla mente di Platone, & coloro ſolo eſſere eſpoſitori della uerità de' concetti in quelle, iquali conſiderano, & s'indrizzano alla diuina, & immateriale, & ſeparata ſoſtanza. Et a queſta riguardando, fanno le compoſitioni, & le reſolutioni delle fauole, propriamente, ſecondo quei concetti, che in noi ſono delle coſe diuine. Et queſti ſono tutti i modi della Platonica Theologia, donde ſi uede quali ſi conuiene, che ſieno le compoſitioni, & le reſolutioni delle fauole da Platone introdotte, per ſpiegarci la uerità delle coſe diuine. Ma per far fede di quel tanto,

che

che noi disopra discorso habbiamo, udiamo le parole dello stesso Platone nel secondo della Republica, dalle quali si scorge quali fauole ammette ad essere udite, & quali scaccia insieme co i Poeti dalla sua Republica.

An adeo facile permittemus quaslibet fabulas a » quibuscunque formatos audire pueros, animisq; imbi- » bere opiniones vt plurimum contrarias illis, quas cum » adoleuerint habere illos debere extimamus? Nullo » modo id permittemus. Primum igitur, ut uidetur, » fabularum fictoribus præficiendi sunt, qui si quam bo- » nā fabulam fecerint, eligant, reliquas autem abijciant. » Quas denique elegerimus, per nutrices, & matres » pueris narrandas curabimus, ut ipsorum animi fabulis » multo magis informentur, quàm corpora manibus. » Ex his uero, quas nunc recensent, multæ erunt abijcien » dæ. Quales inquit? In maioribus inquam ego, plane » minores uidebimus. Oportet enim eandem figuram esse, » eandemque potentiam, & maiorum pariter, & mi- » norum. An non censes? Censeo equidem. Verum quas » maiores appelles nequaquam intelligo. Quas Hesio- » dus, & Homerus, reliquique Poetæ scripserunt. hi » namque hominibus falsas fabulas effinxere, quæ quo » tidie circumferuntur. Quas fabulas dicis? quidue in » ipsis damnas? Qood primo & maxime damnari opor- » tet, præsertim cum aliquis non bene mentitur. Quid » istud? Quando quis uerbis male fingit quales dij, & » heroes sint, instar pictoris nulla ex parte similia figu- » rantis ad ea, quæ imitari conatur. Atqui talia merito »

uitu-

,, *uituperantur. Verum quomodo dicimus? & quæ apud*
,, *eos talia reperimus? Primum quidem & maximum,*
,, *& de maximis rebus mendacium, quod non probe*
,, *mentitus est Hesiodus, quando gesta illa a Cælio fin-*
,, *git, additque quemadmodum Saturnus eum puniuit,*
,, *quæ ue egit Saturnus recenset, & quæ a filio perpes-*
,, *sus est. Quæ quidem & si uera essent, non tamen pu-*
,, *tarem tam aperte ad homines mentis inopes, adolescen*
,, *tesque proferenda, sed tacenda potius. Sin autem ne-*
,, *cessitas adesset loquendi, in arcanis audienda paucis*
,, *non porcum sacrificantibus, sed pretiosam quandam,*
,, *raramque uictimam, ut quàm paucissimos audire con-*
,, *tingat. Profecto duri sunt hi sermones, neque di-*
,, *cendi ò Adimante in ciuitate nostra. Neque dicendũ*
,, *iuueni audiẽti, quod qui iniquissima facinora ppetrat,*
,, *nihil mirum committat, aut qui peccantem patrem sup*
,, *plicio afficit, non multum præuaricetur, imò faciat*
,, *quod primi maximique Deorum fecerunt. Non per*
,, *Iouem. Nam neque mihi quidem digna hæc uidentur*
,, *quæ dicantur. Neque omnino, qui cum dijs dij bellum*
,, *gerunt, insidientur, & pugnent. Neque enim uera:*
,, *si quidem oportet futuros apud nos ciuitatis custodes*
,, *turpe putare inter se inuicem diffidere. Quare nec ullo*
,, *pacto narrandum illis gigantum bellum, præliaue per*
,, *multa deorum, & heroum cognatis suis proximisque*
,, *indicta: Sed si quo pacto persuasuri sumus, nullum*
,, *unquam ciuem ciui aduersatum esse, neque esse hoc*
,, *sanctum, talia quædam potius & pueris statim, &*
,, *adolescentibus a senioribus, aniculisque narrãda sunt,*

cogen-

cogendique Poetæ ut ad hæc fabulas suas dirigāt. Vincula autem Iunoni a filio iniecta, & Vulcanum cœlo a patre proiectum, cum ille matri uerberatæ subuenire uellet, aut deorum pugnas, quotcunque Homerus scripsit, minime in ciuitate recipere debemus, siue per allegoriam dicta hæc sint, siue sine allegoria. non enim adolescens hæc dignoscere potest, sed quæ in ea ætate opinonibus accipiuntur, altius inhærere, difficillimeque eradicari consueuerunt. Quorum forte gratia danda omnino est opera, ut hæ fabellæ, quas primas audient, optime institutæ ad uirtutem sint &c. „

Dalle quali parole noi uediamo da Platone spiegarsi quel tāto che in tal materia habbiam di sopra detto, cioè che non fossero da esso Platone ammesse le fauole disconueneuoli, & che non serbassero in tutte le cose il decoro, dannando Platone due grandissimi Poeti Esiodo, & Homero, per hauer nelle loro fauole parlato disconueneuolmente degli Iddij, facendoli guerreggiare insieme, insidiarsi, introducendoui battiture, legami, & molte altre cose sproportionate, & che dimostrano, quantunque fossero da questi Poeti allegoricamente dette, molto poca riuerentia agli Iddij immortali. Et questo tanto basti quanto alle fauole. Ma dichiamo hora delle sorti degli animi umani, delle quali parla in questo luogo Platone. Onde dicono i Platonici, che la sorte è uno certo ordine in questo uniuerso, tratta & deputata dalla giustitia, secondo il merito a ciascuno. Et questa sorte in quattro modi s'intende, peroche quella ò è Diuina, ò demonica, ouer umana,

ouera-

oueramente ferigna; & ciascuna è doppia, l'una ueramente sostantiale, & questa è immutabile, & in tutto'l mondo inserta, l'altra è esterna mutabile. La diuina ueramente, & la demonica per il mutamento delle sorti participanti. Et la umana & ferigna per il uario mutamento di quelle cose a cui toccano le sorti. Et però da dui argomenti & soggetti dipende il Platonico ragionamento delle sorti, dalla separata vita delle anime, la quale è stata dimostrata, & dalla prouidenza de gli Iddij insegnata, la quale è da Platone spiegata nelle leggi. Onde tre sono le sorti delle anime. Vna ueramente innanzi la geueratione, in quella di Gioue, l'altra nella generatione, in quella di Nettuno, l'altra doppo la generatione, in quella di Plutone, di cui perciò è il ragionamento mortorio, coprendo i Platonici sotto il uelame di queste cose fauolose bellissimi concetti, & altissimi misterij. Et tre sono le trattationi mortorie appresso Platone, questa del presente dialogo, che principalmente fa mentione delle sorti, l'altra nel Gorgia, che parla de i giudici, & l'altra nella Republica, che tratta di coloro, che sono giudicati. Ma che le anime de gli huomini sieno mandate all'inferno, & quiui sieno da i uitij purgate, Platone parte in altri luoghi, & parte nella Republica copiosamente ci spiega, quando introduce quell Ero Pamfilio soldato, tutte quelle cose narrante, in capo di dodeci giorni, ch'era stato ucciso nella guerra, le quali egli hauea uedute all'inferno, doue dice, esserui alcuni luoghi a iquali trasportate l'anime de' morti, sieno

no esaminate da Eaco, da Minoe, & da Radamanto, & che sieno etiandio mandate a purgare i peccati, secondo i meriti loro, & indi poi se ne vadano a i campi Elisij, ouero al profondo Tartaro sieno precipitate. Onde quantunque non neghi Platone questa essere una cosa fauolosa, afferma egli nondimeno, che se non auiene a gli animi de' morti questo istesso, almeno alcuna cosa simile loro interuenga, poi che si saranno di questa uita dipartiti, il che conferma esso Platone nel Gorgia, nell'Apologia, & altroue. laqual cosa imitando Marco Tullio Cicerone ne' suoi libri di Republica, introduce sognante Scipione Africano, che udiua da Scipione suo auolo le medesime cose, che nella Republica di Platone narra quell'Ero soldato. Et Virgilio ancora nel libro stesso dell'Eneade, hauendo seguitato tutta questa opinione di Platone, statuisce tutte queste medesime sedie de gli animi all'inferno, & le medesime pene, & premij, che scriue Platone. Oltre di ciò Platone, nel medesimo libro di sopra detto commemora una triplice conditione de gli animi, & tre sorti de' luoghi. l'una conditione è di quelli, iquali per la bontà della vita, & per essere molto perfetti, non habbiano bisogno di purgatione, iquali sieno incontanente mandati a i campi Elisij, l'altra di quelli, che macchiati in qualche parte de' uitij, quando colà peruengono, sieno nel fiume Acheronte, & nella palude del Cocito purgati, per vn certo spatio di tempo, & indi purgati poi sieno a quei medesimi campi mandati. La terza conditione è di quegli animi, iquali per la loro maluagità, & per

le grauissime iniquità della lor uita, sieno giuso al Tartaro precipitati, nè possano indi uscire, fuor che doppo vn lunghissimo tempo. Donde noi possiamo uedere, quanto il diuino Platone s'accostasse alla dottrina della nostra cristiana religione, ponendo nelle sorti delle anime vmane questi tre luoghi, a iquali secondo il loro merito fussero dalla diuina giustitia mandate, cioè l'inferno, il purgatorio, & il paradiso. Hauendo Platone infra i filosofi gentili hauuto questo lume, che ui fusse ancora un terzo luogo, doue le anime pagassero il debito delle loro colpe con pena temporale, & poi s'andassero ad vn'altro luogo di salute, laqual uerità cono sciuta da Platone, negano pertinacemente gli ostinati heretici. Et questo è quello, che Platone uuol significare in queste parole, quando egli dice, molte essere le uie de gli animi all'inferno, & che essi animi seguendo la sua guida, cioè il loro demone, se ne vadano colà, per dritta uia, & che non sono ignoranti delle cose presenti, cioè, che quelli sanno quello che si fa nell'inferno, & quando ancora dice, che gli animi de' rei vanno lungamente errando, innanzi che dal proprio demone menati sieno, percioche niun'altro animo uoglia accompagnarsi con quello. Onde quello per una certa necessità fatale, poi che molto & lungamente sarà andato errando, sostenere un certo modo di pene, perche sia da i uitij purgato, & indi ritorni alla primiera uita. Ma quello poi che auenga a quegli animi, che in quel luogo si ritrouano, ouero quale sia la loro conditione Platone nel Gorgia, nell'Apologia, & nel decimo lib.

della

della Republica ci spiega, lequali cose potrà ciascuno da se a sofficienza uedere.

Doppo di hauer Platone fin quì commemorate le pene dell'inferno, & la forma, hora ci descriue il loco del medesimo inferno. & dice se veramente hauere udito, che si troua una certa terra di marauigliosa grandezza, molto diuersa da questa nostra terra, che noi abitiamo, con laquale comparando il sito, & l'ampiezza di questa nostra, dice quella auanzare questa nostra in molte parti. Et descriuendo primieramente il sito di questa nostra, rende la cagione, perche essa terra sia situata nel mezo del mondo; & perche talmente sia sostenuta, che essa in alcun tempo non cada. Ma che essa terra stia ferma, come Ptolemeo, & altri prouano con argomenti, perche ella sempre sia al basso portata con la sua grauezza, cioè al luogo suo, doue è, nè d'indi si muoua giamai, acciochè mouendosi, essa contra la sua natura non ascendesse in alto, non solamente tenne Aristotele, ma Platone ancora nel Timeo, & in questo luogo. Ora hauendo Platone descritto il sito di questa nostra terra, commemora la parte abitabile della medesima con queste parole.

Oltre a ciò, che l'uniuerso sia grandissimo, & che »
noi dal Faside alle colonne di Ercole abitiamo in vna »
picciola parte di quella &c. »

Molto stretti termini della nostra abitatione descriue Platone, dicendo che quella parte solamente, che si stende dal Faside, grandissimo fiume de i popoli Colchi fino alle colonne d'Ercole, è abitata da gli huomini,

quiui dimoranti intorno i lidi del mare, & intorno le paludi a guisa di rane. Ma perche ancora molti altri luoghi sono diuersamente abitati, aggiugne quelle parole.

" *Et che vi sieno de gli altri molti abitatori in simili,*
" *& molti luoghi.*

Aggiugne etiandio un'altro difetto della medesima terra, cioè, che quella sia impura, & con gli altri elementi mescolata, essendo in essa molte & varie concauità, secondo le loro forme, & grandezze, ripiene d'aere, d'acqua, & di nuuoli, ilche noi uediamo per esperienza in molte spelunche, & fonti d'acque, & riuuli. Dalle quali cose uuole Platone, che nasca questa nostra terra in gran parte essere inculta, & impura, come quella, ch'è con gli altri elementi mescolata. Percioche se essa fusse pura, non hauerebbe alcuna cosa mescolata di umore, di calore, nè d'aere, sì come si uede hauere. Ma noi habbiamo da auuertire, che in questo luogo per quell'arte di Glauco, intende Platone mostrare la difficoltà di questa narratione della pura terra, & ciò essere dell'arte di Glauco, cioè d'una esquisita industria, & fatica, il poter prouare con argomenti, che si troui alcuna terra tale, della quale è per ragionare, superādo questa opera la stessa arte di Glauco, cioè, ogni industria. Conciosia, che l'arte di Glauco, è una forma di prouerbio, che significa una esquisita industria, & alcuna cosa con grande studio fatta. Questo medesimo luogo della strettezza di questo nostro mondo abitato, Cicerone apertamente nel sogno

di

di Scipione si tolse, se si porrà a mente in quelle parole.

» *Vides habitari in terra, raris, & angustis in locis,*
» *& in ipsis quasi maculis, ubi habitatur, nostras solitu-*
» *dines interiectas.*

Segue poi Platone a dimostrare con queste parole, quanta sia la differenza infra quella terra pura, & questa nostra abitabile.

» *Et che la pura terra si giaccia nel puro cielo, nel qua*
» *le sono le stelle, & ilquale molti di coloro, che di que-*
» *ste cose trattano, chiamano ethere.*

Cioè, quella terra pura veramente, della qual son per dire, non è mescolata come questa, che noi abitiamo, ma purissima, & in esso ethere posta, nel quale sono tutte le stelle; & la medesima è eminente & sublime, & non come questa nostra, in cui noi abitiamo & conuersiamo, come in certe ualli, ouero spelunche profondissime, priui dell'aere libero, & del cielo. Onde nel le parole, che seguono, descriue l'utilità di questa nostra terra, per lodare poi la bellezza, & la purità di quell'altra pura.

» *Per quelle parole, che Platone soggiugne, nè ui na-*
» *sce nel mare cosa alcuna degna di pregio, &c.*

Vuol significare, niente nascere in mare che sia degno, & niente essere in quello di perfetto, per mostrare che questa nostra terra sia impurissima, essendo tutte le parti di quella molto impure, & di uarie contagioni mescolate, come il mar salso, & molte spelunche, & cauerne, che esalano acque, nuuoli, & spesse fiate uen-

ti pestiferi, & che douunque sia terra, quiui sia arena, un fango incredibile & spurcitie, & altre cose simili. Ma la descrittione di quella terra purissima, la quale abitano le anime beate, ci spiega Socrate in queste parole.

» *Dicono adunque, ò amico, disse, che tale primie-*
» *ramente pare la faccia di quella terra, se alcuno di so-*
» *pra la riguardi, quali sono quelle sfere, che sono di do-*
» *deci cuoij conteste, cioè di uarij colori distinta, de' qua-*
» *li questi nostri colori, che usano i pittori, ritengono una*
» *eerta simiglianza.*

Pare, che Platone in questo luogo commemori la medesima fauola di questa terra pura, che tutti quasi i Poeti descriuono, quando parlano de i campi Elisij, i quali pare che sieno li medesimi con questa terra, si come Virgilio nel sesto della Eneide, & gli altri Poeti significano. Onde stimano molti, che questa stessa terra, che chiama Platone le stanze de i beati, fosse quel Paradiso, del quale fa mentione Mosè, come se Platone queste cose fauolosamente narrasse tolte da gli Egittij, udendo perauentura farsi mentione del Paradiso terrestre, nella quale openione furono molti dotti huomini, & santi autori, de' quali ui è chi dice, che Homero peregrinando in Egitto si tolse molte cose dalla dottrina de i Giudei, & hauere esso Poeta espresso nel suo poema quelle medesime cose del Paradiso terrestre, che scriue Mosè, il quale pare poi, che imitasse Platone. Al parere de i quali noi non dobbiamo essere contrarij, uedendosi li uestigij aperti delle parole tolte quì

da Platone dal Genesi, sotto il uelame delle fauole, & di false opinioni coperte, sì come si ueggono molte altre cose, che tolsero i Greci, ouer gli Egittij da gli Ebrei. Ma uediamo appresso l'opinione de' Platonici di questa terra. Dicono adunque, che Platone pose questa terra sotto la Luna, & quella sottopose al Cielo, & abbracciata dall'ethere, cioè da questo nostro aere; & che essa terra è d'una immensa grandezza; & dimostra ancora il Timeo, che quella sia antichissima dentro del Cielo. Come quella che ad esso s'accosta, & che ha gli altri elementi per supplemento & adempimento di se stessa. Et lo dimostra quel sermone Atlantico, uenuto & serbato dall'Egitto, ilqual disse, che l'Atlantide era maggior Isola della Libia, et dell'Europa insieme. Dissero ancora che la terra era una Dea, sì come dice il Timeo. Onde se il mondo è constituito tutto di tutte le cose, è adunque Iddio de gli Iddij, & s'egli è Iddio, è adunque de gli Iddij, & cosi è della terra. ancora se essa per opposito si diuide dal Cielo, & il Cielo è Iddio, sì come è il Sole & la Luna, cosi sarà adunque ancora la terra. Oltre di ciò, se gli Iddij terrestri sono parti di quella, molto piu essa sarà una Dea. Ma essa terra è mondana, conciosia, che questo estremo ch'è di fuori tirato sia il corpo di quella. Onde vi è anco l'anima innanzi questa, & la mente etiandio innanzi quella. I Pitagorici ancora fanno meritamente la terra vna delle stelle. Et il Timeo dice di seminare secondo l'essenza le anime, alcune ueramente in Sole, alcune in Luna, & alcune in terra, come quella, che sia una del-

le diuine catene. Onde sono quelle anime beate, che vagando uanno insieme con la terra che lor sia guida. non è adunque quella, laquale fuggono le piu beate delle anime. Dicono ancora, che l'altezza di essa terra dimostrano quei monti che si chiamano Lunari, come quelli, che per l'altezza loro si distendono, & surgono insino ad essa Luna, & quelli che sono sopra le nuuole, & che non sono soggetti, nè a i uenti, nè alle pioggie. Et Socrate di quella parlando, parte dice alcune cose, discorrendo da gli estremi, & parte dalle cose mezane, & alle mezane conueneuoli, & parte dalle cose somme, & queste degne di felici spettatori. Ma uediamo ancora l'opinione di Macrobio nel libro primo sopra il sogno dl Scipione, acciochè meglio noi possiamo intendere, qual fusse la mente di Platone intorno questa terra. Macrobio adunque, commemorando le opinioni de' Platonici delle stanze de gli animi, dice da quelli essersi questa parte del mondo inferiore chiamata, inferi, cioè, dalla sfera della Luna infino in terra, per esser quella parte soggetta a molti mutamenti. Et hauer poi chiamato, superi tutta quella parte, ch'è interposta dal primo Cielo infino al cerchio della Luna, et cosi quella superna parte chiamarsi la terra etherea, alla quale essi stimano, che ancora gli altri elementi in Cielo aggionti sieno. Onde per maggior intendimento de' lettori noi porremo le parole di esso Macrobio.

» *Inferos autem Platonici nõ in corporibus esse, idest,*
» *non à corporibus incipere dixerunt, sed certam mundi*
» *ipsius partem Ditis sedem, idest, inferos uocauerunt.*

De loci vero ipsius finibus inter se dissona publicarũt: » & in tres sectas diuisa sententia est. Alij enim mun- » dum in duo diuiserunt, quorum alterum facit, alterum » patitur. Et illud facere dixerunt, quod cum sit immu- » tabile, alteri causam & necessitatem permutationis im » ponit. Hoc pati, quod per mutationes uariatur. Et im- » mutabilem quidem mundi partem à sphæra, quæ apla » nes dicitur, vsque ad globi Lunaris exordium. Mutabi » lem vero à Luna ad terras vsque dixerunt. Et viue- » re animas, dum immutabili parte consistunt, mori au- » tem cum ad partem ceciderint permutationis capacẽ. » Atque ideo inter Lunam, terrasq; locum mortis, & » inferorum vocari, ipsamq; Lunam vitæ esse mortisq; » confinium, & animas inde in terram fluentes mori: » inde ad supera meantes in vitam reuerti, nec immeri- » to existimatum est. A Luna enim deorsum natura in- » cipit caducorum, ab hac animæ sub numerum dierum » cadere, & sub tempus incipiunt. Denique illam æthe » ream terram physici vocauerunt, & habitatores eius » Lunares populos nuncupauerunt, &c. »

Segue poi piu oltre Macrobio a dimostrare la opinione di altrui intorno ciò.

Sed ne de re manifesta fastidium prolixa assertione » generetur, ad ea, quæ de inferorum loco alij definiunt, » transeamus. Maluerunt enim mundum alij in elemen » ta ter quaterna diuidere, vt in primo numerentur or- » dine, terra, aqua, aer, ignis, quæ est pars liquidior ae- » ris vicina Lunæ. Supra hæc rursum totidem numero, » sed naturæ purioris elementa, ut sit Luna pro terra, »

quam

" quam æthercam terram à physicis diximus nominatã,
" aqua sit sphæra Mercurÿ, aer Veneris, ignis in Sole.
" Tertius uero elementorum ordo ita ad nos conuersus
" habeatur, vt terram vltimam faciat: & cæteris in
" medium redactis in terram desinat tam ima, quàm
" summa postremitas. Igitur sphæra Martia ignis ha-
" beatur, aer Iouis, Saturni aqua, terra uero aplanes,
" in qua Elysios campos esse puris animis deputatos, an-
" tiquitas nobis intelligendum reliquit, &c.

Dalle quali parole noi comprendiamo tutto quello, che disopra habbiam detto, cioè, Macrobio hauer tenuto, secondo l'opinione de' Platonici, che quiui s'intendesse essere quella terra pura, ouer terra celeste, che si crede essere la medesima coi campi Elisii, alla qual terra andassero le anime felici. Ma furono altri autori all'incontro, che quà in terra posero questo paradiso, ouer campi Elisÿ, doue andassero le anime de' beati, secondo l'opinione di Platone, de iquali è il maggior numero, & l'opinione piu probabile, & piu uera. Onde si tiene, che nell'Oceano Occidentale, & ne i confini del mare Atlantico, fuori dello Stretto di Gibraltar, fussero le Isole chiamate fortunate, & spetialmente vna grandissima Isola, nominata dagli antichi Atlantica, nelle quali Isole hauesse la natura prodotto un'aere purissimo, & che colà peruenissero le anime felici, come scriuono ancora i Poeti. Delle quali Isole fortunate, & di questa Isola Atlantide, posta dirimpetto al monte Atlante, fa mentione Plinio nel libro sesto, al cap. 31. & 32. Ma noi prima diremo, che

quattro

quattro ſono le queſtioni da Platone propoſte intorno alla terra, del ſito di quella, della figura, della ſtanza di quella, & della grandezza. Le due prime ueramente egli le preſuppone come certe, & le altre per queſte ragioni egli dimoſtra. Onde che la terra ſia nel mezo, lo dimoſtra la uguale diſtantia di quella da ogni parte dal Cielo, & che quella ſia vguale, oſſeruarono gli Aſtrologi. Et che la ſia ritonda, lo dimoſtra, che tutte quelle coſe che ſono intiere, s'aſſimigliano all'uniuerſo. Et da ogni parte vgualmente le coſe graui ſcendere al baſſo. Et ſe la terra è nel mezo, ha la ſua ſtanza nel ſuo proprio luogo; & intorno al centro. Concioſia, che in quanto quella è intorno al centro riſtretta, ha la ſua ſtanza nel luogo, & in quanto poi eſſa s'aſſimiglia all'uniuerſo, ſtà nel ſuo proprio. Ma che l'uniuerſo ſia sferico ui ſono le dimoſtrationi dal perfetto, come quello, ch'è ſimigliantiſſimo all'uno, che è il medeſimo a dire col bene; & di tutte le figure la sfera partecipa piu della unità, onde ella è ancò boniſſima, perciochè egli è una coſa medeſima l'uno & il bene, nè l'uno di queſti può eſſere migliore dell'altro, nè più ſemplice, nè piu bello. Et queſte ſono le ragioni dal perfetto. Ma dall'eſſemplare, perche quello è da ogni parte intiero. & la perfettiſſima delle figure è ſimigliantiſſima a quella coſa, ch'è intiera, per eſſere capaciſſima. Et dall'efficiente, perche la mente è opifice delle coſe eterne, & la sfera è di tutte le figure la piu eterna. Et perche l'uniuerſo partecipa piu dell'unità, è tutto da per tutto sferico, concioſia, che non nella ſuperficie ſola, come

una sfera di legno, sia rotondo, perche i fili del legno di dentro son diritti, & l'uniuerso ha tutte le sue parti che concorrono alla figura sferica. adunque la figura sferica niente in se ammetterà di vacuo. Però tutte le pienezze nell'uniuerso insieme sono circolari. Il medesimo adunque noi affermeremo, che sia della terra. Ma che la terra sia nel mezo situata, & intorno al centro, così si dimostra, che se il tutto per il tutto è fatto sferico, & è intorno al centro ristretto, egli è necessario, che de i corpi mortali, che sono dissimilari, ouer quelli, che sono sottili, soggiacciano intorno al mezo, & quei che sono grossi s'appoggino alla parte, ch'è d'intorno. Oueramente se questo è impossibile, conciosia, che non pare esser possibile, che le cose piu grosse trapassino, & scorrano per le piu spesse, nè fermarsi in quelle, dico esser necessario, che quel che resta, sia al contrario. ma la terra è il grossissimo di tntti i corpi, essa adunque soggiace a tutti, adunque ella è situata intorno al mezo. Ma che la terra sia di una immensa grandezza, dimostrandoci Platone le altre cose mediocremente, questo egli ci proua, per certa analogia. & però di questa esso fa un lungo ragionamento. Onde primieramente se tutta la Europa, che è la quarta parte della terra da noi abitata, è tanta, & quella esso Platone dice essere come una certa concauità di tutta la terra, & molte tali in molti luoghi ui sono, come dimostra la Isola Atlantica, laquale è fuori della terra abitata, maggiore di due quarte parti, & è minima di tutta la terra, ciascuna concauità, conciosia, che essendo tutta

la terra sferica, per il piu sarebbe curua nella superficie, appresso alla quale sono esse concauità, come dimostra l'aere, che gli stagni genera. Da ciò egli è manifesto, che la terra pare essere di una immensa grandezza, secondariamente se ui sono tre abitationi in essa terra, l'vna veramente nel fondo del mare, & questa nostra abitatione, che è la mezana, & quella, ch'è nella sommità, sopra il dorso di quella. Et è abbracciata la estrema dall'acqua, & la mezana dall'aere, & la somma dall'ethere, quanto che ha di grandezza il contenente appresso il contenente, così hauerà il contenuto appresso il contenuto; ma è maggiore l'ethere dell'aere, perch'egli è ancora esternamente posto l'aere dall'acqua, & è ancora chiaro, che le cose somme sono esteriori alle mezane, & le mezane alle estreme, non altrimenti che i circoli nella sfera, che sono descritti piu uicini al centro, i quali sono minori de i lontani, conciosia, che è cosa manifesta, che i grandissimi circoli, & i primi sono quelli, che principalmente formano la sfera, & secondo quelli principalmente consiste la terra, si come il Cielo ancora secondo l'equinottiale, & il meridiano. Per la terza ragione, se il Cielo non è solamente tanto, quanto esso si uede, conciosia, che nè ancora il Sole, nè la Luna, nè alcun'altra Stella, ma egli è molto maggiore ciascuno di questi corpi celesti, & esso Cielo insieme, così egli è etiandio necessario che sia maggiore la terra. acciochè si come l'apparente appresso quello, ch'è apparente ha di grandezza, così habbia & la cosa uera a quella, ch'è uera.

perche

perche se ciò non fosse, nè ancora l'apparente cosi sareb be appresso quello, ch'è apparente. Per la quarta ragione, tu potrai cosi dire argomentando dalla qualità, che se gli abitatori delle somme parti sono molto piu belli de i mezani, & i piu belli abitano la piu bella terra, la terra piu bella, è ancora piu pura, il che è chiaro, perche quella ueramente & principalmente è terra. Onde questa terra rispetto a quella, è come una feccia, & un fango. non bisogna adunque misurare il maggior circolo di questa, il quale fanno i Geografi, ma piu tosto il circolo di quella, ch'è piu uera. Ma hauendo noi fin quì ragionato della terra, & della grandezza di quella, secondo l'opinione di Platone, non fia fuor di proposito l'andar ancora discorrendo, quale fosse questa terra pura, ouer campi Elisij doue tenne esso Platone, che peruenissero le anime de' beati; & doue noi possiamo stimare, che fosse questa terra. Onde accioche piu ageuolmente, & con maggior fermezza ciò si possa da noi intendere, uederemo quello che dica esso Platone di questa terra felice nel presente dialogo. Adunque douendo Socrate ragionare delle qualità & conditioni di questa terra, promette à Simmia di narrarli una assai bella fauola, & dice primieramente, colà tutta la terra essere di bellissimi & uarij colori distinta, & di molto piu chiari, & puri, che questi della nostra terra non sono, & parte essere purpurea di marauigliosa bellezza ornata, & parte di color d'oro, parte piu bianca del gesso, & della neue. Et ancora di altri et di piu belli colori ornata, che sieno

alla

alla nostra notitia peruenuti. Et che in cotale terra proportionatamente nascono simiglianti arbori, & fiori, & frutti. Oltre di ciò similmente i monti, & le pietre nel loco medesimo hauere per simil ragione perfettione, & chiarezza, & colori molto piu belli. Delle quali pietre alcune sieno da noi nominate gemme, appò di noi tenute in pregio, come sono Sardonij, Diaspri, & Smeraldi, & altre pretiose gioie. Et in quel loco nulla esserui che non sia tale, & ancora piu bello. Di che dice essere la cagione, perciochè quelle pietre sono pure, nè come le nostre dal putrido, & dal salso guaste & corrotte. Onde essa terra felice di tutte queste cose essere adorna, & di oro ancora, & di argento, & d'altre cose simili. Et quelle ueramente chiarissime quiui nascere, & molte, & grandi, & per tutta essa terra; Si che a ueder quella sia uno spettacolo di felici spettatori. Appresso quiui essere molti animali & huomini, parte che abitano la regione mediterranea, & parte intorno l'aere, si come facciam noi intorno a i lidi del mare, parte ancora le Isole, lequali non lungi poste dalla terra ferma, sono circondate dall'aere. Onde quello ch'è à noi l'acqua & il mare ad vso nostro, il medesimo colà essere l'aere; & quello che à noi è l'aere, il medesimo a quelli essere l'ethere. Et le stagioni dell'anno appresso li abitatori di quella terra felice hauere una tanta temperie, che coloro di continuo senza infermarsi, & molto piu lungamente uiuano de i nostri. Et nel uedere, & nell'udire, & nella prudentia, & in cotali altre cose tanto essere piu di noi eccellenti,

eccellenti, quanto l'aere eccede l'acqua, & l'ethere l'aere di purità. Essere oltre di ciò in quel loco i Tempij de gli Iddij, & li sacri boschi, ne' quali ueramente gli Iddij famigliarmente abitino; & esserui le risposte, & le diuinationi, & i sensi di essi Iddij, & cotali famigliarità a gli huomini con gli Iddij. Il Sole ancora, & la Luna, & le altre Stelle essere da loro uedute, quali ueramente sono, & nelle altre cose essi possedere una beatitudine a queste cose conseguente. Et cosi dicono tutta quella terra in tal modo essere fatta dalla natura, & le cose similmente, che intorno a quella sono. Dalle quali parole di Platone noi chiaramente conosciamo la qualità, & la bellezza di questa terra felice. La onde douendo noi inuestigare, doue & in qual parte del mondo uolesse esso Platone intendere, che questa terra de beati fosse, produrremo un luogo di Strabone al terzo libro, ilquale facendo mentione della regione de beati, & di questi campi Elisij, & introducendo esso ancora per testimonio Homero scriue cosi.

» *Poeta igitur tot militiarum & ad ultima Hispaniæ gnarus, opesque & alias uirtutes intelligens, hoc*
» *enim Phœnices indicauerunt, eo in loco piorum regionem, & Elysium campum esse finxit, quo Proteus*
» *Menelaum trasmissurum esse dicit.*

» *Elysium in campum, terrarumque ultima tandem*
» *Dij te transmittent, stat flauus ubi Radamanthus,*
» *Existitque uiris ubi uita facillima durans.*
» *Non hyemis uis multa, niues, non ingruit hymber,*

Stridula sed semper Zephyrorum flamina mittit ››
Ingens Oceanus, senimina grata uirorum. ››
Aeris enim salubritas, & suauis Zephyri spiritus ››
ei regioni peculiaris est, quæ in occasum uergens nun- ››
quam tempore caret, &c. ››
Segue poi Strabone piu oltre con queste parole. ››
Posteriores inde poetæ uulgare cæperunt & expe- ››
ditionem in Geryonis boues, itidemque in Hesperidum ››
aurea mala. Nominatim etiam insulas quasdam for- ››
tunatas celebrant, quas in præsentiarum commostra- ››
tas nouimus, non longe admodum à Mauritaniæ pro- ››
montorijs disiunctas, quæ Gadibus opposita sunt, Phæ ››
nices, & Hispaniæ, & Africæ nuntios assero &c. ››

Dal qual luogo di Strabone noi vegniamo a notitia, quali fussero le stanze de i beati, & i campi Elisij, scriuendo esso questa regione chiamarsi certe Isole fortunate, non molto lontane da i promontorij della Mauritania, che sono dirimpetto alle Gadi. Ma quello, che ci può dare piena contezza, & conoscimento delle Isole fortunate, lequali io stimo, che fussero la terra pura & felice, commemorata nel presente dialogo di Platone, è il uero testimonio delle nauigationi, & viaggi fatti da Portoghesi intorno al mondo nuouo. Donde si vederà, queste Isole fortunate essere le Canarie, che tutti gli scrittori pongono esser vicine alla Mauritania. Dico adunque, che si nauica da Lisbona, città principale del Regno di Portogallo con le naui, verso mezo dì fino alle Isole di Canaria, chiamate da gli antichi fortunate, che sono distanti dall'Isola di Medera circa

miglia trecento & vinti. Lequali Isole fortunate gli antichi pongono per Ostro, l'una doppo l'altra, & che sono di numero sei, lungi dalla Mauritania, per Ponente miglia cinquecento nouanta, & Plinio pone questa distantia di miglia ottocento. Et dice, che all'incontro del lito, ch'è chiamato riuiera del Sole, & ancora conualle, dalla forma del luogo, è l'Isola Planasia. Iuba Re di Mauritania, dice, che queste Isole fortunate sono poste al mezo giorno, & presso l'Occaso. Ma i moderni Portoghesi trouarono queste Isole di Canaria esser sette, quattro abitate da Cristiani, cioè, Lanzarotta, Forteuentura, la Gomera, il Ferro, & tre sono di idolatri, cioè, la gran Canaria, Teneriffe, la Palma. Cadauna delle ditte Isole è grande, & la minore di esse non uolge meno di nouanta miglia. Le altre tre abitate da Idolatri sono maggiori, & molto meglio abitate, & spetialmente due, cioè, la gran Canaria, che fa da circa otto in noue mila anime, & Teneriffe, ch'è maggiore di tutte e tre, che si dice hauer da quattordici in quindeci mila anime, & è la piu alta Isola del mondo. La Palma fa poca gente, è bellissima Isola a vedere, lequali tre Isole, per esser abitate da molta gente da difesa, con montagne altissime, & luoghi pericolosi, quali sono forti, non si hanno mai potuto soggiogare da Cristiani. In queste Isole, per essere il paese molto caldo, raccolgono le sue biade del mese di Marzo, & d'Aprile. Non hanno fede, ma adorano alcuni il Sole, altri la Luna, & altri pianeti, & hanno nuoue fantasie d'Idolatria. Quei popoli Canarij sono huomini

mini di poca carne, & da ciò molto agili & destri della persona, gran corridori, & saltatori, per essere auezzi in quelle Isole piene di montagne, & saltano di sasso in sasso scalzi, come caprioli, facendo salti incredibili. Sono ancora gagliardi, & forti nel tirare le pietre. Da che si conchiude, che i piu destri, & piu leggieri huomini, che sieno al mondo, è la progenie di costoro. Le dette Isole di Canaria sono, come noi dicemmo, poste nel mare chiamato da gli antichi Atlantico, dal monte Atlante, ilqual monte molto particolarmente descriue Plinio. Queste Isole adunque sono nel terzo clima, nell'ultima parte del Ponente abitato. Et questo tanto voglio che basti d'hauer detto intorno il sito di esse Isole. lequali furono ancora da gli antichi chiamate, le Isole Esperide, & hoggidì si chiamano le gran Canarie di Capo uerde, da Tolomeo detto Ethiopo promontorio. Ma per uenire a quella parte, che noi principalmente ci proponiamo, ragioneremo alquanto della qualità dell'aere, & della felicità di tutto questo paese. Dico adunque, che quiui la terra è molto fertile, & piena di diuersi abitatori. Viuono cento cinquanta anni, per quanto s'intende, & di rado s'infermano; & se per sorte soprauiene loro qualche infirmità, subitamente si medicano con suco di erbe. Onde queste cose si sono ritrouate essere appresso di loro da farne grande stima, cioè, l'aere temperato, la bontà del Cielo, il terreno fertile, & la età lunga. Et però, come dico, il paese è molto temperato, produce abondeuolmente il tutto, & è sommamente diletteuole, &

benche habbia molte colline, è nondimeno irrigato da infiniti fonti & fiumi. Gli arbori & i frutti, senza ope ra di lauoratori, crescono di propria natura, & hanno ottimi frutti, & in grandissima abondanza, nè quelli alle persone sono noceuoli, & sono anco molto dissimili da i nostri. Similmente la terra produce infinite erbe, & radici, delle quali ne fanno pane, & altre uiuande. Quel paese per il piu non produce metallo alcuno, saluo che oro, del quale ue n'è grandissima copia. Onde questa parte abonda tanto di oro, che i paesani dicono, che appresso di loro è di poca stima, & quasi di niun pregio; hanno ancora molte perle, & pietre pretiose, lequali tutte cose, se particolarmente si uolessero raccontare, impirebbono molti fogli. Gli arbori tutti ancora rendono odore tanto soaue, che non si può imaginare, & per tutto mandano fuori gemme, & liquori, & sughi. Che se noi conoscessimo la lor uirtù, penso, che niuna cosa ci fusse per mancare, non pur quanto a i piaceri, ma quanto al mantenerci sani, & al ricouerare la perduta sanità. Et se veramente nel mondo è alcun paradiso terrestre, senza dubbio deue essere non molto lontano da questi luoghi. Però, come si è detto, il paese è uolto al mezo giorno, & col Cielo talmente temperato, che di uerno non han freddo, nè di State sono molestati dal caldo. Quiui il Cielo, & l'aere, è rare uolte adombrato dalle nuuole, quasi sempre i giorni sono sereni, & alcuna uolta cade la rugiada, ma leggiermente, quasi non ui è vapore alcuno, & la rugiada non cade piu che per ispatio di tre, ò quattro hore,

& a guisa di nebbia si dilegua. Il Cielo è uaghissimamente adorno di alcune scintillanti stelle, che non sono da noi conosciute, lequali si veggono di tanta chiarezza, di quanta sono appresso di noi le Stelle di Venere, & di Gioue. Adunque io giudico, che non sia alcuno, che non stimi quella terra pura & felice, ouero i campi Elisij commemorati da Platone, doue andassero le anime beate, essere stati in questo paese, ch'è uolto al mezo giorno da noi disopra raccontato, scorgendosi tanta conformità di esso Platone intorno a questa terra, con le nauigationi di Portoghesi, di Homero, & degli altri Geografi. Onde noi sopra di ciò non ci allungheremo piu oltre. Ora doppo d'hauer fin qui ragionato del luogo, doue è posta questa terra felice, noi diremo, secondo l'opinione de' Platonici, che quattro sono le abitationi delle anime umane, poste nella generatione, & che sono in terra. prima quelle tre abitationi da noi disopra dette, & poi quella, ch'è sotto il Tartaro. Onde ciascuna delle quattro è abbracciata da un certo proprio elemento. La prima veramente dall'ethere. La seconda dall'aere. La terza dall'acqua, & la quarta da essa terra. Percioche quelli che sono nel Tartaro, abitano come in una spelunca. Noi potremmo ancora altrimenti dire, che sieno tre, l'una nella sommità, l'altra sotto la terra, & l'altra mezana. Diremo ancora, che qui Platone chiama il Cielo ethere, secondo il costume di Homero, nel quale naturalmente rilucono le stelle. Vediamo etiandio Platone nello spiegarci queste stanze delle anime, hauersi seruito delle fauole, per-

 cioche

cioche la nostra umana natura, si diletta delle fauole, parte perche noi habbiamo le parole, per imagini delle cose, che sono, & parte perche proponendoci la vita amica della generatione, & fantastica, noi ci dilettiamo delle fittioni. Tu potresti ancora dire, che quelle s'assimigliano ad uno studio disutile, & otioso, & come giocoso, conciosia, che noi huomini siamo amatori de' giuochi, come quelli, che uogliam viuere lieti senza fatica, ilche noi conseguiamo da i simolacri delle cose. Onde Platone impiega nella trattatione naturale anco la fauola, accioche sopra di quella egli dimostri una certa uerità piu diuina, in cui egli è piu giusta cosa, che l'anime si fermino. Ma consideriamo ancora, secondo l'opinione de' Platonici, in che modo Platone assimiglia la faccia di quella terra ad una sfera di dodeci cuoij contesta, onde dicono, che perauentura ciò ha detto, perche fino a quella procede la figura dodecaedra, con laquale ci descriue, & disegna l'uniuerso il Timeo, nel modo che in quel luogo scriue Platone. & ancora perche insieme è distinto, & diuiso co i lumi de i dodici principi celesti, che sono i dodici segni del Zodiaco, de iquali si ragiona nel Fedro da esso Platone. Ma principalmente ui è lo splendore, conciosia, che & le spalle di quella, come che ancora ne i luoghi di quà giuso, dimostrano certi uestigij de' tali influssi. Diremo appresso, che la terra è la duodecima sfera del mondo; perciochè riceuendo quella le participationi di tutte quelle sfere, che sono innanzi à lei, meritamente diuiene il duodecimo aspetto. Diremo ancora, che le co-

se dette da Platone essere nelle sommità di essa terra, bisogna naturalmente intenderle, cioè, quei puri, & lieti colori, & le incorruttibili, & perfette bellezze delle pietre, & le piante ripiene d'una vita piu diuina, come quelle, che hanno una sostanza etherea, & gli animali di tuniche spirituali ornati, & di lunga uita, & tutte le cose di proportione rispondenti a gli elementi di quel luogo. Intendono ancora i Platonici, secondo un recondito senso della fauola per queste vite, le ragioni incorporee, & di tutte queste i presidenti, per tali nomi significati. Ma uegniamo poi a quella parte di questo dialogo, che ci può porgere qualche difficoltà, doue Socrate dice, che nel mezo della terra ui è un certo gorgo di acque, stante nel mezo a guisa d'un certo vaso pensile, ilquale Homero chiama hora Baratro, hora Tartaro, dal quale come da vn fonte tutte le acque spandendosi per la terra discorrano, ouero per occulti meati di quella, come certe vene partendosi, & le medesime, ò calde, ò tepide, ouer di diuerse forme, oueramente per lo piano di essa terra apparenti. Adunque da questo Tartaro stima Platone nascere tutte le acque, & per la terra spargersi, & colà da capo ritornare, come in vn certo mare, facendosi vn certo commouimento dello spirito interno in esso Tartaro, ilquale parte esse acque mandi fuori, & parte le riceua, non altrimenti di quello, che auiene nella respiratione, nella quale si ritira l'aere, & si manda fuori, facendosi il commouimento de' pulmoni. Questo adunque uuole egli significare in quel luogo, dicendo, che sì come ne'

respiranti il fiato incontanente esala, & si manda fuori, cosi quiui lo spirito insieme con l'umore eleuato, commuoue alcuni uenti grandissimi, & incredibili, ouero entrando, oueramente vscendo. Onde nel presente luogo si ha da uedere, quale sia il fonte di tutte le acque, dapoi se ui sia cotale Tartaro in terra, oueramente nò, vltimamente, quale sia questa terra, nella quale sia il Tartaro. Diremo adunque, che Aristotele nel secondo della Meteora, spiegandoci le cagioni dell'origine de' fiumi, disse, essere certi uapori umidi, ò da essa terra esalanti, ouero da sottentrante aere raccolti, & molti ne gli alti luoghi della terra, iquali ingrossati dalla frigidità di essa terra, si liquefanno in gocciole d'acqua, & porgono il nascimento a fonti, & a fiumi, & principalmente se di quelli vi sia vna gran copia, & ui concorrano fiumi, o torrenti, ouero altre acque. Onde, che da questi uapori nascano i fonti, & i fiumi, da ciò lo proua, perche il più delle acque deriuino da' monti, ne iquali si rinchiude maggior copia de' uaperi per la loro altezza, & sempre muouonsi molti vapori, perche non resti il vacuo, se s'intermettesse cotale soffiamento de' vapori, & il mutamento in acque. Et questa è l'opinione d'Aristotele dell'origine de' fiumi, & de' fonti. Ma l'opinione diuersa sopra ciò di Platone, è chiara, stimãdo egli, che da quel Tartaro, cioè, da un grã fonte di acque nel mezo della terra posto, habbiano tutte le acque origine per certe occulte vene, et indi scorrere alle fontane, & a i fiumi. Onde Aristotele nel lib. secõdo della Meteora si oppone a questa opinione di Platone,

quando

quando egli uà inuestigando la cagione della salsedine del mare, percioche nega ch'egli sia possibile, che da quel Tartaro, cioè, da un'occulta origine sotto terra dell'acque, ne escano i fiumi, per quelle ragioni, lequali ciascuno leggendo i libri della Meteora, potrà uedere. Ma pare, che l'opinione di Platone sia vera. Laonde se di quà hanno origine i fiumi, & uediamo i nascimenti di quelli, & di tutte le acque manifesti nella terra, & nō procedēti dal mare, come altri stimarono, noi diremo veramente esser necessario, che vi sia nel mezo di essa terra questo Tartaro, cioè, alcuna gran quantità di acque, ò sparse per le uene della terra, ouero in vn luogo raccolte, da cui le fontane, i fiumi, i laghi, & tutti gli altri risorgimenti di acque hanno origine. Et questo confermano i nascimenti di molti fiumi, & fonti, che nascono de' luoghi piani, ancora molti laghi, & tutti i pozzi; & poi perche non potrebbe tanta copia de' vapori esser basteuole a tanto fiume, & flusso di acque, spetialmente ne i luoghi caldi, ne iquali questi piu tosto si essicano, che si conuertano in umore, ilche perche si facesse, douerebbe il uapore ingrossarsi, & raffreddarsi, conciosia, ch'egli fa mestieri, perche l'aere si muti in acqua, quello raffreddarsi, & condensarsi. Ma noi vediamo appresso, che la Theologia de gli Ebrei, par che confermi questa opinione di Platone, come da queste parole di Mosè si comprende, nel Genesi.

Sed fons ascendebat è terra, irrigans vniuersam superficiem terræ. »

Dal

Dal qual luogo si scorge, che il Profeta dice i fonti nascere dalle proprie viscere della terra, per irrigare essa terra. Laquale interpretatione di Mosè Filone nel suo libro dell'Opificio del mondo, seguita, & conferma, & dice la terra contenere molte vene di acque, le quali essa spesse uolte fuori spande, come le poppe nelle femine spargono il latte. Et la medesima espositione, & senso del Profeta confermano altri de i nostri antichi Theologi. Dalle quali cose si fa chiaro, molte essere le uene dell'acque nella terra, donde i fiumi, i fonti, & tutti i risorgimenti nascano, secondo il parer di Platone. Ma se queste vene medesime per nome commune habbiano da chiamarsi Tartaro, ouer Baratro, ò pur altrimenti, & se quelle sotto la terra sieno occulte, ò nò, poco ci deue importare, pur che noi tegniamo opinione tutte l'acque, non hauer origine da uapori, ma dalle uene della terra. Oltre di ciò Platone, benche constituisca questo Tartaro in quella terra pura, nondimeno tiene egli, che insieme quella terra, & questa nostra sia la medesima, se non che vna certa parte di questa sia quella, ch'è pura, & rilucente, & il luogo delle anime felici, sì come ancora noi disopra habbiam mostrato. In che possiamo piu apertamente intendere il Paradiso, conciosia, che Mosè dica quello essere stato in questo nostro mondo. Et quantunque dica Platone in quella terra felice, esserui vn'altro Sole, & altre Stelle, & tutte l'altre cose di gran lunga piu pure, questo nondimeno così si ha da intendere, ch'esso Platone stimi, quell'istesso clima del Cielo, a cui essa terra sia soggetta,

soggetta, esser felicissimo, & assai piu prestante di questo nostro, quale descriuono i Poeti essere ne' campi Elisij. Questa opinione conferma ancora Virgilio nel sesto dell'Eneida, mentre ch'egli descriue i campi Elisij, & l'inferno, imitando Platone, conciosia, che tutte quelle cose pone egli in vna certa parte della terra. Ma scriuono i Platonici, che il Tartaro è un'Iddio presidente delle estremità del mondo, come il Ponto della mezanità, & come l'Olimpo delle sommità. Si trouano adunque tre presidenti, non pur in questo solo mondo sensibile, ma ancora nella mente opifice, & ancora nel gouerno Saturnio, & nel celeste.

Segue poscia Platone a descriuere quel luogo remoto dal nostro mondo, nel quale sieno le anime de' beati, ouer de gli huomini infelici, & rei. Onde hauendo prima egli descritto il nascimento, & il sito del Tartaro, descriue al presente i fiumi che d'indi nascono, & che scorrendo trapassano l'inferno, seguendo le fittioni de' poeti, ponendo dinanzi gli occhi con cotali enigmi le pene, & i premij de' buoni & de' rei. Dice adunque, che quattro fiumi nascono da quel gran Tartaro, il primo l'Oceano, ilquale non solamente Platone, ma Plinio, & molti altri autori & Geografi, dicono circuire tutta la terra, dapoi l'Acheronte, poi il Piriflegetonte, i quali ambidui bagnano la palude Acherusia, ultimamẽte lo Stigio, che fa la palude Stigia. Il sito, la grandezza, & la natura di questi fiumi Virgilio nel sesto dell'Eneida diligentemente descriue. Ma noi qui commemoreremo i gradi delle pene da Platone dissegnati,

& quegli spiegheremo. Ora dice prima, molti animi de' defonti, dimorare nella palude Acherusia, & quiui per certi fatali spatij de' tempi stando, ò piu lunghi, ouer piu breui, indi essere da capo relegati alle generationi de gli animali, poi esse anime che sono quà condotte da i demoni essere in questa regione giudicate, cosi de' buoni, come de' rei, & de' mediocri, & i mediocri ueramẽte per certo tẽpo purgarsi nell' Acherusia, portati da certi carri, et dapoi secondo i meriti loro essere premiati. All'incõtro i maluagi, et rei essere sommersi nel Tartaro, nè indi mai poterne uscire. Ancora coloro, i quali hauendo gran peccati commessi hauranno fatta la penitentia, dimorare nel Tartaro per lo spatio di un'anno, & poi peruenire alla palude Acherusia, & porger prieghi a i giudici, che colà sien mandati per cagione di purgarsi, & alcuna uolta esser mandati, se pregando ciò se impetri da i giudici, & alcuna volta esser rimandati al Tartaro. Vltimamente, che le anime de gli huomini buoni come de' Filosofi, & di quelli, che si saranno con la uirtù purgati, & colla dottrina ornati, sono mandate à quella terra pura & felice. Scriuono ancora altri Platonici, parlando delle sorti delle anime vmane all'altra vita, che quelle anime che si saranno nella presente vita date a i corpi, & fatte schiaue di quelli, sono tormentate da vna certa passione, la quale da Orfeo si nomina la furia Tisifone, la quale affligge essa anima dal corpo. Aggiugne appresso all'anima altre due furie, che quella crucijno dall'affetto. Megera veramente per l'odio, & per lo

timore del male imaginario. Et Alletto per il deside- rio del bene imaginario, le quali furie dice Platone esser incitate da i demoni vindicatori, & ciò proua Plotino. Perciochè tali sono le perturbationi di quest'anima, quali sono di coloro, che sono diuenuti frenetici per la febre, ouer di quelli, che sono occupati dall'vmore melanconico. Ilche veramente farsi confessa Auicenna, & Proclo, dicendo, esserui certi demoni irragioneuoli, & però non essere marauiglia, se le anime de i miseri diuentano irragioneuoli. Perciochè quando cessano le operationi de i cinque sentimenti, le operationi interiori crescono grandemente. Et se tu habbi in costume di usare assai della ragione, allora tu diuenti diligentissimo speculatore. Et se della fantasia, allora hai gran forza nell'imaginatione. Onde ciò si scorge si fattamẽte nel sonno, che noi stimiamo le imagini delle cose, esser cose uere. Et così spauentati da horribili uisioni, noi tremiamo, sudiamo, gridiamo, & ci leuamo. Molto maggiormẽte ciò a gli impij auiene nella morte, che doppo quella, occorre loro la fallacia delle terribili imagini. Conciosia, che allora cessino i uarij vffici del nudrire, & le moltiplici operationi de' sensi esteriori, le occupationi delle umane attioni, & le delettationi delle cose. Ma, come stimano i Platonici ui riman solo l'imperio della furiosa fantasia nell'huomo impio, la quale dal sopradetto odio & timore agitata, seco riuolge per lungo ordine le tristi imagini. Da che questa anima impia uà sospicando d'essere inghiottita dalle profonde uoragini della terra. Et di essere abbrucciata dall'empito

dall'empito delle fiamme. Et di essere sommersa da i torrenti delle acque, ouer presa dall'ombre de' demoni. Onde essa è da ogni parte agitata, doue l'empito della furiosa fantasia la sospinga, & il mal demone, i quali due, uogliono Mercurio, & Platone, essere ueramente ministri della legge diuina. Et questo sostiene l'impio dall'odio, & dal timore per Megera. Ma per Alletto dall'habito dell'Amore, il quale troppo souerchio hauea contratto alle cose corporali, surgono da capo alcuni tali pensieri & affetti, cioè, si come i uecchi, che erano nella lor giouanezza uiuuti in lasciuie, sostengono doppia pena, prima che ardono del disiderio de' piaceri, poi che restano priui d'ogni speranza d'hauerne godimento. Così i miseri nell'inferno, per lo primiero habito alcuni da uarij appetiti delle cose umane sono tirati, & non sperano mai di poter conseguire cosa alcuna. quali sono quelle pene descritte da i poeti nell'inferno, di Tantalo, di Sisifo, & d'altri. Tanta è la forza della fantasia, & tanto l'empito, quando ò che essa sola signoreggia, oueramente un certo solo habito fantastico, & affetto dal lungo commercio di quella nel la ragione contratto. Ma quest'ordine de' peccati ci spiega Olimpiodoro ne' Commentarij sopra il Fedone, ponendo tre sorti de' uitij, secondo l'opinione di Platone. I primi ueramente, che di leggieri sono sanabili, cioè che non hanno contratto habito. I secondi, che malageuolmente si possono curare, per essere stati accompagnati dall'habito, ma hanno una certa repugnantia & penitentia per compagna. ma i terzi, che non possono

sono sanarsi, i quali sono stati commessi con habito, & mancano in tutto di quella repugnantia, & penitentia. adunque i primi ad Acheronte, i secondi al Piriflegetonte, & al Cocito, i terzi al Tartaro, secondo i Platonici sono deputati. Dal qual luogo dice Platone, niuno poter' uscire giamai. Altrettanti gradi sono da Platone nel presente dialogo a i buoni distribuiti. Doue egli dice, l'anime innocenti & pie, ma ignoranti della filosofia, uiuere nell'aere insieme con i corpi aerei. Et le anime appresso ornate della ciuile filosofia nel Cielo, con i celesti, & lucidi carri. Et quelle che sono purgatissime, uiuere di sopra al Cielo senza corpi beatissime. Ma noi ueramente non habbiamo a sprezzare quell'oracolo di Virgilio nel sesto, come cosa poetica, nel quale seguitando parte Mercurio, & parte Platone, descriue quattro affetti, i quali seguitino li quattro umori. Conciosia, ch'egli paia esser ragioneuole, che nasca dalla focosa cholera l'appetito, dal sangue aereo il piacere, dalla negra cholera terrea il timore, & dall'acquosa pituita il dolore, & la mollitie. Soggiugne dapoi da questi quattro affetti, generarsi nell'animo quattro tali habiti declinãti alle cose corporali, i quali i miseri se co portino doppo la morte da essere intorno a i quattro elementi purgati. Nella qual purgatione egli dispone quattro luoghi principali nell'inferno, secondo l'opinione di Platone. Doue par che sia ragioneuole di udire lo strepito, & il mugito di Acheronte del Cocito, del Flegetonte, & del Tartaro. Onde si dispongono all'incontro ancora ne i campi Elisij quattro regioni, che

con-

conuengono a i quattro generi delle uirtù. Con le quali sono i quattro affetti espugnatl, da che con la mente serena il lume celeste si riceue. Diremo ancora, che questi nomi de i luoghi dell'inferno sopradetti deputati alle pene infernali, ritrouassero i Poeti con qualche significamento. Conciosia, che quiui nè alcuna consolatione, nè pur debile speranza diletta i miseri, il che nominarono Acheronte. Accresce appresso la pena, perche per loro propria colpa si stimano d'esser priuati di tanto bene, il che porge loro cagione a se medesimi di perpetuo & fiero sdegno, che sotto il nome di Stigio si può significare. Si aggiugne la Tartarea abitatione de' luoghi uili, ouer pessimi: & finalmente la pena e'l cruciato di questo corpo umano, ilquale pare essere nel senso il Flegetonte, & nell'animo il Cocito. Ma noi diremo appresso, che questi quattro fiumi a noi spiegati, secondo la dottrina di Orfeo, rispondono di proportione a i quattro sutterranei elementi, & centri, secondo due oppositioni. Il Piriflegetonte ueramente al foco, & all'Oriente. Il Cocito, alla terra, & all'Occidente. L'Acheronte all'aere, & al mezo giorno, & questi Orfeo in tal modo ordinò, & dispose. ma egli poi assimiglia l'Oceano all'acqua, & al Settentrione, percioche della oppositione de' sutterranei fiumi, dice, essere la cagione quella sospensione, laquale è vna certa vgualità, & innanzi questa l'anima, che fa che la terra sia vn'animale spirante, & respirante. Et ancora innanzi questa, la demonica, & diuina cagione. Dissero ancora i Platonici, che alcnne anime che sono da

luogo a luogo mosse, & punite, hanno bisogno di alcuni carri, & non solamente di eterni, conciosia, che questi sieno impassibili, ma etiandio d'alcuni altri naturalmente acconci alla dolorosa passione, per gli quali fossero punite. Da che Platone quelle fa ascendere sopra certi carri. Ora pone Platone, sì come noi di sopra habbiam detto nel luogo Acherusio la potentia purgatrice, la quale bisogna supporre che sia doppia, corporale, & incorporale, conciosia, che ancora delle purgationi di quà giuso sià doppia la potentia. Pone appresso, che il Tartaro sia la priuatione di tutti i beni. Però questo riceue tutti quei c'hanno peccato incurabilmente, come cadenti ueramẽte nel Tartaro di se stessi, & sono questi detti d'essere quà gietati, come quelli che habbiano a uiuere una uita grauissima & molestissima, da altri dipendente et penosa, et in tal modo a loro constituita, & destinata dal fato. Ma i peccati curabili stimarono i Platonici, che fussero quelli commessi senza la peruersità dell'habito. Et i difficili da curare quei, che procedono veramente dall'habito, ma che si contrapongono all'operatione, & che sentono doppo il fatto la penitentia. Et gli incurabili sono quelli, che procedono dal cattiuo habito, & senza penitentia.
Adunque a i primieri peccati, l'Acheronte vien deputato, & la palude Acherusia. A i secondi, il Pirislegetonte, & il Cocito. A i terzi il Tartaro. Ora per meglio dichiarare tutte le cose da noi di sopra dette, & per accommodare quelle alle proprie parole di Platone, noi vederemo quai gradi ponga Socrate de gli ani-
 mi,

mi, & di quali premij, ouer pene sieno ciascuni stimati degni appresso i luoghi, ne' quali quelle cose sostengono, & quello che ciascuno patisca. Onde diremo, che Socrate pone quì quattro conditioni de gli animi doppo la vita, l'vna di quelli, che sieno buoni, & puri, l'altra de' mediocri, che sieno de' uitij leggieri contaminati; la terza di coloro, che hauendo commesso graui peccati, nondimeno habbiano fatta la penitentia. La quarta de gli sceleratissimi, & peruersissimi. La prima conditione mostra Socrate in queste parole.

» *Ma coloro, che saranno ritrouati d'hauer viuuto*
» *piu de gli altri piamente. La seconda in quelle parole.*
» *Quelli adunque, che nella vita si trouerанno hauer te-*
» *nuto una certa mezana via. La terza conditione è in*
» *queste spiegata. Et coloro c'haueranno commessi pec-*
» *cati sanabili, ma grandi. La quarta vltimamente è*
» *per queste parole dimostrata. Ma coloro, che pare-*
» *ranno d'essere insanabili, per la grandezza de i loro*
» *peccati.*

Del numero adunque di questi animi, i primi sono menati a i campi Elisij, ouero sciolti da questi luoghi terreni, & liberati come da vna prigione, ascendono a piu alti luoghi, & quiui sono fatti Iddij, come ci spiega Platone nella Republica, & sono aggiunti alla sua simigliante stella in Cielo posta, sì come il medesimo Platone scriue nel Timeo. I secondi con certi carri alla palude Acherusia portati, sono dalle immonditie purgati, & dalla bruttura de' vitij, fino che essi riceuano i premij delle opere loro. Et per questi carri, oue-

ro

ro vehiculi intesero i Platonici quelle brutture della materia corporale, lequali disse Platone nel Timeo essere congiunte a gli animi dal foco, dall'aere, dall'acqua, dalla terra, cioè, dalla contagione delle cose sensibili. Onde dice questi carri essere quelli, che portano gli animi de' mediocri ad esser purgati alla palude Acherusia, essendo questa palude il luogo della purgatione. I terzi poi sono di grauissime pene puniti, per ispatio di vn'anno nel Tartaro, & poscia mandati nel Cocito, perciochè uenuti a penitentia de' lor delitti, oltra l'anno non meritauano punitione. Et poi da esso Cocito, se ciò sia impetrato da i giudici, sono all'Acherusia mandati, insieme con quelli, che sono da purgare, & che poi finalmente hanno da riceuere i premij, ouer pur sono rimandati al Tartaro, se non fieno giudicati degni di perdono. Gli vltimi di tutti dimorano perpetuamente nel Tartaro, & quiui sono puniti di grauissimi supplicij, per ispatio di diecemila anni, come narra Platone nel libro della Republica, per essere poi da capo rimandati a i corpi. Et questa è la conditione de gli animi doppo la morte, secondo l'opinione di Platone, laquale non solamente in questo luogo esso ci dimostra, ma ancora nell'Apologia, & nel Gorgia, & nel Ciuile, & in diuersi altri luoghi ci spiega, dicendo che gli huomini de' morti ritornan uiui, & essi poi ancor da capo morire, & gli animi di quelli essere portati a certi luoghi, & indi giuso cadere in terra. Lequali tutte cose hanno, secondo i Platonici, cotale significamento, che ci mostrano, esserui certi premij per gli animi de'

buoni trapassati di questa vita, & i supplicij ancora destinati ai maluagi, & a gli scelerati. Laquale opinione par che grandemente conuenga con la nostra religione, che ponendo le anime immortali, & insegnandoci questo mondo essere dalla prouidentia di Dio gouernato, assegna di necessità ad esse anime doppo la morte i premij, & le pene. Ora hauendo Socrate detto queste cose, egli poi accende Simmia alla prudentia, & alla virtù, perche possa doppo morte peruenire a quei luoghi de' beati, & esser mandato a quella terra pura, & felice, & conseguire i premij delle sue buone opere. Ilche dimostra con queste parole.

» Ma per cagione di queste cose, che noi habbiam nar-
» rate, ò Simmia, con ogni studio dobbiamo sforzarsi, che
» in questa vita noi conseguiamo la uirtù, & la pruden-
» tia, & la sapientia. Percioche il premio è bello, &
» grande la speranza.

Hauendo Socrate fin quì esposto questa fauola della terra pura, ouero de' campi Elisij, & delle pene, & supplicij delle anime, perche egli non paia, che uoglia difendere quello, ch'è alieno dal naturale, & sostentare per vere le fauole, et le fittioni de' Poeti, leggiadramente occorre ad vna tacita obiettione, & molto ornatamente salua quel tanto, ch'egli ha detto, soggiongendo, se non volere affermare, che vi sieno quelle medesime cose da lui dette, nondimeno esserui alcun'altro luogo tale corrispondente a quanto s'è di sopra narrato intorno a gli animi nostri, & le loro abitationi, nel quale sieno a quelli proposti i premij, & le pene delle opere

loro,

loro, essendosi da lui prouato, gli animi essere immortali, & doppo morte quelli rimanere. Ilche Socrate ci spiega con queste parole.

» Adunque, che queste cose stiano in tutto a questo
» modo, ch'io ho disposto, non si conuiene ad un'huomo
» c'habbia senno, affermarlo; nondimeno, ò essere que-
» ste cose, ouero alcune altre tali intorno a gli animi no-
» stri, & le loro abitationi, conciosia, ch'egli appare
» l'animo essere immortale, parmi, che si conuenga, &
» egli è cosa degna d'arrischiarsi a così credere.

Da che veramente si scorge quanta sia la forza della verità, quando Platone huomo priuo della vera religione, si vede hauer tenuto, & col solo lume naturale hauer conosciuto, essere all'altra vita proposti i premij a i buoni, & i supplicij a i rei, quantunque i Poeti questa cosa oscurassero con molte fauole. Auegna che esso Platone, sì come la cosa istessa, & molti de' Cristiani Theologi confessano, si togliesse questa opinione da gli Ebrei, come fece ancora di molte altre cose. Ne di ciò dobbiamo noi marauigliarci, hauendo molte cose tolte Platone dalle sacre Biblie, non ch'egli quei libri leggesse, ma perche assai di quelle cose udisse, & imparasse da gli Egittij, che le sapeuano, doue Platone si trasferì, & apprese i sacri misterij della sua Theologia, di che ci rende testimonianza il beato Augustino. «
Et perche ancora Pitagora apprese, & si tolse la sua « filosofia da i Giudei, dal quale poi esso Platone riceuette quasi tutta la sua dottrina. Quinci ancora deriuarono diuersi altri dogmi, & parole, che il medesimo

Platone in varij luoghi si tolse dalla nostra religione, lequali cose non fanno al presente al proposito nostro. Ma hauendo fin quì detto Socrate, che vi sono alcuni premij, & pene a coloro, che trapassano di questa uita, accende, secondo il suo costume, Cebete, & Simmia, alle uirtù, ammonendoli, che habbiano ad ornarsi l'animo del suo proprio, & non dell'alieno ornamento, della temperantia, della giustitia, della fortezza, della libertà, & della uerità, sprezzando i piaceri, & gli ornamenti del corpo, come cose aliene, & che a diuerso fine declinano, proponendo a questi buona speranza, che gli animi loro habbiano al fine da conseguire quei premij, ch'egli ha disopra detti. Hauendo Platone fin quì spiegata la sua opinione della immortalità dell'animo, & proposti i premij, & le pene delle opere, doppo d'hauer tutti ammaestrati alla bontà della uita, & de' costumi, hora in questa ultima parte del dialogo breuemente narra la istoria della morte di Socrate, sotto la persona dello stesso Fedone, ilquale ha tutte l'altre cose raccontate, cioè, quello che esso Socrate fece, & disse, & come finalmente egli di ueleno morisse. Lequali tutte cose per esser assai facili, noi esporremo solamente quelle, che possono in se hauere qualche difficoltà. Et prima quello, che Socrate dice.

» *Conciosia, ch'egli è meglio, come io penso, doppo*
» *l'hauermi lauato, beuere il veleno.*

Ilche pare, che sia detto per quella cagione, perche il lauacro dilata il corpo, & apre le parti di quello ristrette. Donde poi auiene, che il beuuto veleno, ilqua-

le ha forza di penetrare, & di estinguere tutto'l caldo naturale, con la sua troppo, ò frigidità, ouer calidità, piu facilmente entri & trascorra da ogni parte, che se i meati del corpo sieno ristretti. Et cotal forza ueramente si troua essere maggiore nella cicuta, laquale fu data a Socrate per veleno, perciochè quella è freddissima, & con la sua gran frigidità, penetrando al core, vccide l'huomo. Quinci noi vediamo coloro, che dopo gran fatica, sieno risolti in sudore, & che longamente si beano acqua fredda, ò subito morire, ouero grauemente infermare, perche quella medesima acqua è loro in vece di veleno. & sì come col caldo si sostenta la uita dell'huomo, & non con la frigidità a quella contraria, così trouandosi quella di souerchio, può ancora esser cagione di estinguer la uita. Adunque non è marauiglia, se dice Platone, che si lauasse il corpo di Socrate, innanzi ch'egli beuesse il succo della cicuta, non essendosi in altro modo potuto piu presto uccidere, che con questo, & principalmente vn'huomo desideroso di trapassare di questa vita, ilquale fra breue spatio cercasse di rompere i legami di quella, & dipartirsi. Ilche ageuolmente si fa, quando allargati i meati del corpo co' bagni, & quello riscaldato, si prenda la cicuta, laquale in questo modo penetra piu ageuolmente tutte le parti di quello fino al core, ilquale essendosi raffreddato, come scriue Galeno, incontanente ne segue la morte. Ma uediamo ancora quello che scriua Olimpiodoro nel suo Commentario sopra il Fedone, in questa ultima parte. Dice adunque, che il lauare il corpo morto, è vn segno

di uolersi partire puro di questa vita, & l'ungersi con vnguenti, significa l'esser fatto partecipe della uita immortale, & l'esser coperto, far il suo passaggio espeditamente, & l'essere sepolto, congiongersi cō la propria integrità. Perciochè altro non essendo il corpo umano che terra, l'esser quello sotto la terra sepolto, altro non è che congiongere la parte col tutto. Ma poi, quando Socrate dice.

» *Niente veramente di nouo io vi comando.*

Niente altro uuole egli significare, fuor che in uece di testamento dica di voler comandare a i discepoli, & amici suoi quel medesimo, che in questo dialogo innanzi hauea comandato, cioè, ch'essi habbiano cura di loro stessi, col tener conto della virtù, & della vita loro, & che siano veramente filosofi, cioè, sprezzatori delle cose corporali, & intenti ad ornare l'animo loro. Dice adunque a questo fine douersi attribuire tutto il ragionamento disopra, & non alla vanagloria, ouero alle dispute, delle quali non ne segue vtile alcuno. Onde noi dobbiamo auuertire questo bello essempio nella morte di Socrate, ilquale in vece di testamēto raccommanda a i suoi la cura della uirtù, & stima che il fine delle sue dispute habbia da essere l'attione, ilche Aristotele ancora nell'Ethica ci insegna. Mostra ancora Socrate di sprezzare la morte, & non si curare del sepolcro, con queste parole, ch'egli risponde a Critone.

» *Ma in qual modo ordini tu di essere sepolto? In qual*
» *modo, disse, che a uoi parerà, se però uoi mi prenderete,*
» *& che io non ui fugga.*

Perciochè

Perciochè hauẽdo egli insegnato gli animi essere immortali, & douersi sprezzare la morte, perche alcuno non sia troppo tirato da gli allettamenti del corpo, dice non douersi tenere tanto conto del sepolcro, quãto tiene il uolgo ignorante, che quantunque alcuno non sia sepolto, pensi perciò, che il suo spirito uada uagabondo, & miseramente errando, niente altro prestandosi nel sepolcro, che una certa riuerentia, & un segno d'amore uerso il morto da gli amici, & da coloro che rimangono in uita. Questa sprezzatura del sepolcro mostra Socrate, con questa leggiadra ironia, dicendo.

» *Se uoi partendomi di questa uita, mi potrete tenere,*
» *cioè, l'animo, ch'è l'huomo uero; il quale lasciando la*
» *uita presente, fugge il corpo, sepelitemi in qual modo*
» *piacerà a uoi.*

Quasi ch'esso uoglia dire. Se io stesso fussi quel medesimo, che stà nel sepolcro, sarebbe ufficio di amore, & di carità uerso l'amico, che uoi mi faceste qualche onore nella sepultura, ma quinci uolando io stesso, cioè l'animo mio, & restando in terra il corpo morto, ilquale fu piu tosto un carcere dell'animo, egli non importa, che uoi teniate gran conto di quello. La quale è ueramente una bella ragione, che ci ammaestra a disprezzar la morte. Alla quale opinione è conforme quel detto di Diogene a i suoi discepoli, che niente a lui importaua, in qual luogo il suo corpo morto si sepelisse, non potendo esso allora sentire alcuna cosa.

» *Ma soggiugne poi Socrate. Fate adunque la sicurtà*
» *per me a Critone, con una contraria fideiussione, di quel*

la ch'essò ha fatto a i giudici.

Le quali parole appartengono a confirmare le cose sopradette, per insegnarci lui non essere quel cadauero, che rimanga doppo la morte, ma l'animo puro quello, che d'indi si sarà partito. Onde acciocbe questo egli maggiormente confermi, & persuada a Critone, che staua della sua sepoltura pensoso. Fate, dice, per me la sicurtà ò discepoli, & amici, cioè approuate la mia opinione, nella quale io dico, ch'io mi parto da questo corpo, & dice, con una contraria fideiussione, perciocbe dobbiamo sapere, che Critone, nella uita di Socrate, uolle essere fideiussore appresso i giudici per il medesimo Socrate, perche fosse rilasciato della prigione. Adunque accennādo esso a questo, dice, fate la sicurtà per me a Critone, ch'io quinci mi sono per partire, & per lasciare questi legami del corpo, al contrario di quello ch'egli faceua la sicurtà, ch'io douessi ritornare in prigione, se i giudici mi dessero licentia per breue spatio di potermi quinci partire. Et percioche quelle altre cose, che in questo dialogo sono da Fedone narrate della morte di Socrate, & che in quella auennero, sono assai facili, perciò le lasceremo. Resta poi che noi dichiariamo quel luogo, per qual cagione Socrate dal uaso della cicuta sacrifica a gli Iddij, & ancora per che esso comandasse a gli amici, douersi sacrificare ad Esculapio un gallo. Onde sacrifica nella ultima hora Socrate a gli Iddij infernali, per insegnarci, che l'ultima cura di colui, che muore deggia essere della pietà, la quale, come che in ogni tempo sia debita, in quello

del-

dell'hora della morte è massimamente richiesta. Il qual costume di sacrificare, era anticamente solito a farsi da i gentili. Però morendo Socrate, dicesi hauer sacrificato della stessa cicuta a gli Iddij, ch'egli beueua, si per essere pietoso uerso gli Iddij, come ancora per mostrare la sua innocentia. Conciosia, che se in ogni opera nostra, ouer ragionamento, noi sogliamo chiamare gli Iddij in aiuto, certa cosa è, che in questo grande peregrinaggio, si ha principalmente quelli da inuocare, & non come alla morte, perche gli Iddij sono saluatori, ma come ad un transito, ouer passaggio. ma noi diremo ancora, che stimarono i Pitagorici, che fosse utile il morire in benedittione, come una cosa buona, et sacra, perche alcuna uolta queste cose occupano il mouimento nostro alla sourana intelligentia. Et oltre di ciò prouocano l'adunamēto de i demoni amatori de' corpi, & che della genitrice uita si dilettano, iquali appressandosi allo spirito, aggrauano quello. Et consideraremo ancora, che la mortificatione incomincia dalle parti estreme, come quelle che sono piu lontane dal mēbro ch'è in noi uitale, cioè dal core, & quella etiandio incomincia al basso dalle parti inferiori, perciochè il caldo maggiormente si muoue alla parte superiore: le quali considerationi noi facciamo, per le parole prima di Socrate dette a questo ultimo passo, doue parlādo disse, che faceua bisogno pregare gli Iddij, perche il suo passaggio hauesse ad esser felice, il che egli pregaua, che cosi fosse. Poi, perche hauendo già Socrate beuuto il ueleno, & sentendosi già nello spasseggiare grauare le

gambe,

che egli meglio facesse, sacrifica inprima il gallo ad Esculapio consecrato. Onde in conformità scriue ancora Olimpiodoro, che la cagione perche Socrate rende et sacrifica il gallo ad Esculapio, è per medicare le parti dell'anima nella generatione, ch'erano inferme. Però questa è la cagione, che rendono i Platonici, perche Socrate ordinasse, che fosse ad Esculapio sacrificato il gallo. Ma furono alcuni altri, che assai ragioneuolmente & diuersamente questa opera di Socrate intesero, cioè, che per dimostrare egli la sua innocentia in quello che gli era apposto, questo facesse. Perciochè esso era stato condannato, perche si stimaua lui uoler leuare gli Iddij & li sacrificij di quelli, come nella sua Apologia mostra Platone, & Senofonte ancora. Onde per fare aperto Socrate, questo essere falso, che gli si apponeua, & per confermare la sua opinione, nella sua ultima hora della morte, comandò, che si sacrificasse un gallo ad Esculapio, per dimostrarsi pio uerso gli Iddij, & religioso ne' sacrificij; si come il medesimo nella sua Apologia appresso Platone conferma, & appresso Senofonte, quando egli afferma, se uenire a gli altari & a i Tempij de gli Iddij, & secondo le opinioni, & i riti de gli altri huomini sacrificare. Et questo scriue Platone, essere stato il fine di Socrate, huomo ottimo, & infra tutti gli altri sapientissimo, & giustissimo.

IL TIMEO, OVERO
DELLA NATVRA.

OC. *Vno, due, tre. Il quarto, ò amico Timeo, di coloro, che da me hieri sono stati riceuuti al conuito, & che hora scambieuolmente me riceuono, dou'è egli?* TIM. *Dee forse essere della persona indisposto, ò Socrate. Percioche egli non uolontariamente da cotal brigata, & disputa haueria mãcato.* SOC. *Adunque, ò Timeo, sia tuo l'ufficio, & di questi altri, in vece di lui, ch'è lontano, supplire.* TIM. *Cosi è veramente. Et per certo noi, secondo il poter nostro niẽte ne lasceremo. Percioche conueneuole nõ sarebbe, che essendo noi hieri da te stati con onore riceuuti, noi con pari letitia, che quì siamo, non ti riceuessimo allo'ncontro.* SOC. *Non vi torna egli a memoria di quante cose, & quali io vi proposi di ragionare?* TIM. *Certo parte noi habbiamo a mente, & parte, che non haueremo, tu presente ci ricorderai. Anzi s'egli non ti è molesto, da principio breuemente, & da capo ritorna a dircele, accioche tanto piu elle sieno appresso di noi ferme.* SOC. *Io lo farò veramente. La somma della disputa di hieri era, come mi paresse, che vna Republi-*

ca

ca si potesse render buona, & di quali huomini. T I. *Nel uero, ò Socrate, le cose, che tu hai dette, sono a molta sodisfattione di tutti noi.* S O C. *Habbiamo adunque da principio separati nella Republica i contadini, & gli artefici, da i soldati.* T I M. *Cosi è.* S O C. *Onde assegnando noi a ciascuno quello, che per naturale instinto spetialmente è suo proprio, & un solo vfficio a ciascuna arte, a coloro ancora, a' iquali innanzi a gli altri di guerreggiare è richiesto, questo solo carico habbiamo imposto, di essere essi custodi della Città, cosi contra gli stranieri nimici, come contra i cittadini destruttori della Republica; sì fattamente, che uerso i soggetti, come naturali amici, mansueti sieno, & contra i nimici nelle guerre si dimostrin feroci.* T I M. *Cosi è per certo.* S O C. *Et habbiamo detto, che nell'animo de' custodi fa mestieri, che sia una doppia natura differente, iraconda insieme, & filosofica, acciochè verso l'una, & l'altra parte possano dirittamente farsi mansueti, & feroci.* T I M. *Cosi è.* S O C. *Ora che diremo della educatione? non sono quegli stati da noi instituiti nella ginnastica, & nella musica, & nelle altre conueneuoli discipline?* T I M. *Assai ueramente.* S O C. *Cosi s'è da noi detto, che gli huomini in questa maniera nodriti non bisogna, che pensino, che sia lor proprio il possedere l'oro, nè l'argento, nè alcun'altra cosa, ma che come aiutatori publici, sieno della sola mercede contenti della custodia, che prestano, & di tanta, quanta da coloro che difendono, riceuendo, pare, che ad huomini moderati basti al uiuere. Habbiamo*

La cagione perche Soc. parla della Republica, è pche vuole Platone cōparare la cōstitutione dell'vniuerso ad vno stato ordinato d'vna Repub. Arist. nel libro de Mundo ad Alessandro cōparò la costitutione dell'vniuerso ad vna Republica.

Officio di quei che gouernano.

γυμναστική l'arte, ò l'essercitio del far'allebraccia, ò lottare.

oltre

oltre a ciò uoluto, che si spenda in commune, & che tra loro insieme anco in commune uiuano, acciochè lasciando da parte tutte l'altre cose, habbiano cura della uirtù sola, & della custodia. TIM. *Queste cose ancora così da te sono state dette.* SOC. *Habbiamo etiandio delle donne fatta mentione, & habbiamo uoluto formarle simili di natura a gli huomini, dādo a ciascuna di loro tutte le opere della guerra, et dell'altro modo di uiuere communi con gli huomini.* TIM. *Questo ancora da te si è detto.* SOC. *Hauete poi a memoria, quello che habbiamo detto del generare i figliuoli? Voi per auentura per la nouità della cosa ciò ui hauete fermato nella memoria. Habbiamo noi statuito, che sieno communi le nozze, & parimente i figliuoli, hauendo riguardo, che niuno mai propriamente il suo figliuolo conosca, ma che pensino tutti, che tutti lor sieno per consanguinità congiunti, mentre che i pari di età fra loro, fratelli, & sorelle si giudicano, & a i maggiori portano in vece di padri, & di aui riuerentia, & uerso i minori di età, come co' figliuoli, & nepoti si portano.* TIM. *Queste cose ancora sono facili da ricordarsi.* SOC. *Et acciochè quanto piu si potesse da principio buoni per natura si generassero, habbiamo preposto magistrati dell'uno, & dell'altro sesso alle nozze, i quali di nascoso per certe sorti dessero opera, che i rei con le ree, & i buoni allo'ncontro con le buone femine si mescolassero; & che per tal cagione alcuna discordia non nascesse, douendo la fortuna, & non altri di cotale congiungimento incolpare.* TIM. *Lo habbiamo a memoria.*

Delle dōne.

Della generatione de' figliuoli. Di q̄sta cōmunāza delle mogli, & de' figliuoli s'ha piu a pieno nel libro della Republ. di esso Platone.

Auuertasi questo importantissimo precetto intorno a i matrimonij.

memoria : S O C. *Oltre a ciò habbiamo statuito, che i parti de i buoni si haueßero nella patria a nodrire, & che quegli de' rei nascosamente si doueßero mandare in vn'altra città, & come fußer cresciuti, sempre douersi considerare, che se tra gli scacciati ve ne fußero alcuni, che degni pareßero, si richiamaßero nella patria, & se alcuni tra i domestici allo'ncontro indegni di starui si dimostraßero, questi nel luogo de i ritornati si trasmutaßero.* T I M. *Cosi è.* S O C. *Non habbiamo adunque hoggimai a bastanza da capo narrato, quanto sommariamente si può la disputa di hieri? ò pur qualche altra cosa ancora da me pretermeßa, ò amico Timeo, tu desideri, che io soggiunga?* T I M. *Niente ueramente, percioche queste erano le cose, che tu trattaui.* S O C. *Vdite oltre a ciò in qual modo uerso questa Republica, che habbiamo descritta io sia disposto, & ciò per vna comparatione vi dimostrerò. Sì come se ad alcuno nel riguardare animali belli, ò da pittura formati, ò viui che eßi sieno, ma riposati, & cheti, viene in desiderio di uedergli muouersi, & di rimirar qualche loro contrasto, come di animali uiui, così a tal partito io mi truouo verso quella città, che habbiamo descritta, ch'io uolentieri udirei hora alcuno, che narraße in qual maniera la sopradetta città, a guerra venendo, con le altre città combatteße, & quello che di cotale educatione, & disciplina degno, ò in guerra, ò in pace, così nel dire, come nell'operare verso le altre città dimostraße. Veramente, ò Critia, & Ermocrate io per mè conosco di non potere a bastanza quegli huomini,*

mini, & quella città lodare, & ch'io ciò fare non possa non è marauiglia. Ma io ho stimato il medesimo de gli antichi ancora, & de i Poeti del nostro tempo. Non perche già io poco i Poeti apprezzi, ma perche egli è chiaro a ciascuno, che quegli che studiano d'imitare, ageuolmente, & ottimamente imitino quelle cose, nelle quali sieno stati nodriti, & le cose lontane dalla education loro, malageuolmente con le opere, & molto piu ancora difficilmente con le parole possano, come si conuiene, imitare. I Sofisti etiandio io reputo pratichi nel dire, & nelle altre arti, nondimeno perche uanno per molte città vagando, & non alcune proprie abitationi, io temo, che non possano congetturare, quante, & quali cose gli buomini filosofi, & ciuili, sì in guerra, come in pace uerso ciascuno con parole, & fatti possano dire, & operare. Ci resta adunque la professione uostra sola, dell'uno, & dell'altro insieme per natura, & per disciplina, participante. Timeo, ch'è quì, di Locride, laqual città in Italia giustissimamente si gouerna, per ricchezze, & per nobiltà di sangue fra tutti quei ch'iui sono, chiarissimo, sommi magistrati, & onori in quella città ha essercitato, & al colmo di tutta la filosofia, per quanto io credo, è salito. Critia ancora sappiamo noi tutti, che quì ci trouiamo, l'una, & l'altra di queste cose hauer conseguito. Et parimente non si dee dubitare, che la natura di Ermocrate, & la educatione a tutte queste cose c'habbiamo dette, sia atta, hauendone molti testimonij. Per laqual cosa domandando uoi hieri instantemente, che si disputasse della Republica,

De' Poeti nell'imitare.

De' Sofisti.

molto

molto uolentieri io ho ubidito, meco pensando, che il futuro ragionamento, da niuno piu commodamente, che da voi, volendo, si potesse trattare. Conciosia cosa, che constituendo uoi una città atta alla guerra, voi soli di tutti gli altri le darete tutte quelle cose, che le si conuengono. Ora hauendo io dette queste cose, che m'erano state imposte, quello ch'io hora dico, ho dato a uoi carico di trattare, & uoi di commun uolere fra uoi stessi consentiste di rendermi hora l'ospitale officio de' ragionamenti imposti. Io adunque son quì presente all'ordinato conuito prontissimo. E R. *Noi ancora tutti, ò Socrate, sì come hora Timeo ha promesso, quello che tu ci imponi saremo presti ad essequire, spetialmente non hauendo noi escusatione alcuna, da non douer ciò fare. Perciochè ritornando noi hieri finita la disputa all'albergo, nelquale da Critia riceuuti siamo, primieramente per via, & poi da capo di queste cose ragionato habbiamo. Costui adunque ci ha narrato una antica istoria, laquale ò Critia, io ti priego, che tu hora racconti a Socrate, acciochè vdendola egli possa giudicare, se a quella cosa, ch'egli ci ha imposto, pare che vtile, ouer inutile sia.* C R I. *Cosi si ha da fare, se però a Timeo, che è il terzo partecipe di cotal disputa, cosi pare.* T I M. *Mi piace veramente.* C R I. *Ascolta, ò Socrate una istoria, certamente marauigliosa, ma piena di verità, laqual Solone di tutti i sette sauij sapientissimo, già soleua raccontare, perciochè era molto domestico, & amico di Dropide bisauolo nostro, secondo ch'egli stesso spesse uolte ne' uersi suoi fa*

Solone piu sauio di tutti i sette sapienti del la Grecia

testimonianza. Onde egli alcuna volta narrò a Critia, auolo nostro, sì come esso poi vecchio ci raccontaua, le cose antiche fatte di questa città memorabili, dalla lunghezza del tempo, & dal mancamento de gli huomini oscurate. Ma infra gli altri un notabile fatto raccontò, ch'io di narrarui ho proposto, acciochè ti vbidiamo, & perche insieme noi onoriamo con tal narratione, quasi alla guisa di canto, ò hinno la nostra Dea, come si conuiene, in questo dì della festa sua. SOC. *Tu dici bene, ma qual'antico fatto è questo, che Critia non espresso in parole, ma come ueramente fatto da questa città, secondo la narratione di Solone, vi raccontò?* CRI. *Io narrerò l'antica istoria raccontatami dal mio uecchio auo. Essendo Critia hoggimai, come egli diceua, allora appresso quasi a i nouanta anni, & io di diece, & celebrandosi quel solenne giorno, nelquale a cantare versi soglionsi ragunare i fanciulli, quiui allora ci riducemmo ancor noi insieme con glialtri uicini fanciulli, & ci fu vn giuoco imposto da i padri nostri del cantare i versi. Doue di molti Poeti molti versi recitati furono, & i versi ancora di Solone cantati da molti de' fanciulli, come nuoui a quel tempo tenuti, & ammirati. Disse adunque vno de' vicini nostri, ò ch'egli cosi giudicasse, ouero che in questa guisa volesse gratificarsi con Critia, che gli pareua, che fusse stato Solone nelle altre cose sauissimo, & nella poesia ancora infra tutti i Poeti generosissimo. A queste parole, secondo ch'io mi ricordo, molto si allegrò il vecchio, & cosi sorridendo, disse. Se Solone, ò Aminandro, non per*

diletta-

dilettatione solamente, ma per istudio, si come glialtri hanno fatto, hauesse dato opera alla poesia, ouero se egli la istoria fornita hauesse, che ritornato di Egitto incominciò, dalla quale si rimase per forza, per le seditioni, & altri mali della città, che iui giunto ritrouò, secondo la mia opinione, nè ad Omero, nè ad Esiodo, nè ad alcun'altro de' Poeti sarebbe stato inferiore. A ciò quegli soggiunse. Di qual cosa, ò Critia, Solone trattaua? Di grandissime cose, disse egli, già fatte da questa città, la memoria delle quali è appo di noi estinta, per il tempo, & per la morte de gli huomini. Dì ti prego, disse, ò Critia, che cosa fu quella, & come fatta, & da quali huomini, che Solone, come uera tenuta, narraua. Vi è, disse, la regione Delta di Egitto, dalla sommità della quale si tagliano le acque del Nilo, di questa i campi si chiamano li paschi Saitici. Doue è vna grandissima città, che Saim appellano. Di donde fu il Re Amasis. La fondatrice di quella città fu una Dea, che gli Egittij Neith, & i Greci, come quegli dicono, Atena nominano. Questi huomini certamente sono molto amici de gli Ateniesi, & a loro dicono essere di sangue congiunti. Al qual luogo essendo Solone andato, diceua di essere stato con grande onore riceuuto. Onde ricercando egli le cose antiche da quei sacerdoti, che di cotali cose infra tutti glialtri erano peritissimi, diceua, lui hauere trouato, che nè egli stesso, nè alcun'altro de' Greci haueua, per via di dire, alcuna cognitione dell'antichità, & che alcuna volta volendo quei prouocare a narrare le antiche cose loro, ragionaua di quelle

antichissime cose di Atene, del primo Foroneo, & di Niobe, & doppo il diluuio del mondo di Deucalione, & di Pirra, & della loro posterità, & di tutti i tempi, ne i quali varie cose auennero. Et che allora vno de' sacerdoti, la cui età era grande, disse, ò Solone Solone, uoi altri Greci siete sempre fanciulli, & non ui è Greco alcuno, che uecchio sia. Et domandando Solone, perche gli dicesse questo, rispose il sacerdote, perche uoi hauete sempre l'animo giouane, nel quale non ui è alcuna antica opinione dalla rammemoratione dell'antichità, niuna scientia per tempo canuta. Ilche perciò auiene a uoi, perche molte, & uarie rouine furono degli huomini, & saranno. Le grandissime veramente conuengono auuenire per fuoco, & per acqua, & quelle, che minori sono, per molte altre calamità. Percioche quello, che appresso uoi si dice, che Fetonte già figliuolo del Sole, sagliendo il carro del padre, per non essere stato bastante di guidare esso carro per la uia del padre, abbrucciò le cose terrene, & ch'egli folminato fu morto, benche si dica hauer forma di fauola, nondimeno si dee tenere per vero. Percioche auiene un certo mutamento, per lungo interuallo de' tempi, nel uolgere de' Cieli intorno alla terra, ilquale di necessità seguita una grande inflammatione, & rouina. Allora quegli che abitano i mõti, & i luoghi alti, & aridi, piu muoiono, che coloro, che uicini sono al mare, & a i fiumi. Ma il Nilo ueramente, come che nelle altre cose ci sia saluteuole, allora tiene da noi discosta cotale rouina, saluandoci. Et quando ancora gli Iddij con le

acque, inondano, distruggendo la terra, quegli che abitano i monti, cioè i pastori, & i bifolchi, campano quel pericolo. Et le nostre città al piano poste, dall'empito de' fiumi sono in mare portate. Ma in questa nostra regione, nè allora, nè mai altre uolte disopra l'acqua ne' campi discende, anzi al contrario dalle uiscere della terra sorge in sù. Onde per queste cagioni le memorie delle cose antichissime quì appo di noi si serbano. Il perche questo è uero, che douunque non soprabondano le acque, nè cotal grande incendio auiene, benche sieno meno in vn luogo, & piu in un'altro, pur sempre ui sono de gli huomini. Et tutte quelle cose, che da i nostri, ò da i uostri, ouero dalle altre nationi sono State fatte grandi, & memoreuoli, pur che all'orecchie de' nostri sieno peruenute, ne i Tẽpi nostri tutte ab antiquo scritte si serbano. Ma appresso uoi, & altre genti le cose di nuouo fatte, sono mandate alla memoria delle lettere, & auiene nondimeno, che in certi consueti corsi de' tempi, a guisa di vna infirmità, soprauiene loro vn'influsso celeste, che se ne porta il tutto. Dond'è, che i successori vostri rimangono senza lettere, & delle cose ignoranti. Da che auiene, che uoi da capo, & da principio diuenite giouani, niente sapendo delle cose passate, ouer di quelle, che furono ne gli antichi tempi. Percioche quelle cose ancora, che tu, ò Solone, hora delle vostre istorie raccontaui, sono poco differenti dalle fauole de' fanciulli. Et primieramente, che voi habbiate fatta mentione di un solo diluuio della terra, essendone Stati molti per auanti. Oltre a ciò, che

Gli Egittij conseruauano le memorie dell'antichità nel le colonne in lettere ieroglifice scritte, le quai colõne poste erano ne' Tempi de gli Iddij, come furono le colonne di Mercurio.

che voi il chiarissimo, & ottimo legnaggio de' vostri maggiori nel paese vostro non sappiate, del quale tu, & tutti gli Ateniesi nati siete, essendone anticamente una poca semenza rimasa. Il che perciò ui è stato nascoso, perche quegli, che rimasero, & i loro posteri, per molti secoli sono stati priui dell'uso delle lettere. Percioche fu, ò Solone, auanti quella grande mortalità del diluuio la città degli Ateniesi, cosi ne gli vffici della guerra, come in quegli della pace prestantissima, & le ottime sue opere, & leggi, infra tutti quegli, che ci sono sotto il Cielo peruenuti a memoria, si dicono essere stati eccellenti. Allora egli disse, che Solone marauigliandosi, instantemente pregò quei sacerdoti, che diligentemente tutte le opere di quegli antichi cittadini spiegassero, & un sacerdote cosi hauergli risposto. Niuna inuidia ce lo vieta, ò Solone. Io per amor tuo, & della uostra città dirò uolentieri. Ma spetialmente per amor della Dea, laquale & quella uostra, & questa nostra edificò, & nutrì, & instituì, ma prima la vostra di anni mille, della terra, & di Volcano, il uostro seme togliendo, & di questa nostra posteriore città le cose fatte al numero di otto migliaia di anni sono nelle sacre lettere scritte. Di quei cittadini adunque, che fra lo spacio di noue migliaia d'anni auanti noi furono, breuemente hora io ti mostrerò le leggi, & i chiari fatti, & doppo un'altra fiata, quando haueremo piu otio, pigliando le istesse scritture, tutte queste cose piu ampiamente ti esporremo. Considera adunque primieramente le leggi di quegli, come con queste nostre conuengano,

no, conciosia cosa, che tu ritrouerai molti essempi di quegli, che allora appo di uoi erano, simili a questi che hora quì sono. Et prima che i sacerdoti viuano separati da gli altri. Dapoi gli opifici uarij, così sono fra loro distinti, che ciascuno attende al suo vfficio, & non opera confusamente con l'altro. Simigliantemente de' pastori, et de' cacciatori, & de' contadini sono fra loro le opere distinte, i soldati etiandio quì, come tu sai, sono da tutti gli altri separati, a i quali niente altro, che trattare le cose della guerra è per legge commesso. L'armatura ancora, come l'uso de gli scudi, & de i dardi, è simile a gli vni, & gli altri. Di questi noi primieri in Asia ci siamo armati, & la Dea, sì come in quei luoghi, così a uoi prima questi ha mostrati. Della prudentia ancora, come tu vedi, hanno le nostre leggi da principio hauuta gran cura. appresso del mondo tutto, fino della diuinatrice, & della medicina; per queste cose, che diuine sono, la sanità procurandoci. Oltre a ciò tutte le altre discipline, che a queste appartengono possedendo. Di cotale institutione, et ordine la Dea inprima la vostra città adornò, hauendo nell'edificare la città quella regione eletta, la quale per la temperie dell'aria producesse prudentissimi huomini, conciosia cosa, che la bellicosa, & saggia Dea pensò di eleggere una regione tale, c'hauesse a produrre gli huomini simili a se. Ora con queste leggi, & ancora con piu honeste institutioni formati gli antichi Ateniesi, sono in ogni maniera di uirtù sopra tutti gli altri huomini stati eccellenti, come a coloro si cōuenia, che da gli Iddij fussero stati generati, & instituiti.

Quanto importi la tēperatura del paese a produrre gli huomini prudenti.

Pallade.

Molte

Molte ueramente, & marauigliose opere della nostra città quì nelle nostre memorie si leggono, ma vi è vn principale fatto di grandezza, & di uirtù. Perciochе dicono le scritture nostre, che la nostra città anticamente si oppose a grandissime forze de' nimici, lequali mouēdo dal mare Atlantico, tutta la Europa, & l'Asia insieme veniuano per infestare, conciosia cosa, che allora era quel mare nauigabile hauendo alla sua bocca quell'Isola, le quale si chiama, come uoi dite, le colonne di Ercole, & si dice, che quella Isola era insieme la Libia, & l'Asia maggiore, dallaqual ui era l'adito allora all'altre uicine Isole, et dalle Isole, a tutta la terra ferma allo'ncōtro uicina a quel uero mare. Ma dētro a quella bocca, che noi diciamo, appare essere stato un porto di uno stretto golfo. Et quel pelago bene si potria dire uero mare, & la terra, che da ogni parte è da quello abbracciata, ueramente in tutto terra ferma nominare. Ora in questa Isola Atlantide fu una grande, & marauigliosa potenza de' Rè, i quali signoreggiauano tutta quell'Isola, & molte altre, & una gran parte della terra ferma, & oltre a ciò ancora quelle parti, che infra noi sono, conciosia cosa, che hanno la Libia signoreggiato fino allo Egitto, & la Europa etiandio fino al mare Tirreno. Di questi tutte le forze insieme raccolte uennero unitamente con empito ad assalire la nostra, et la uostra regione, et tutto il paese, che fra le colonne di Ercole si contiene, per ridurlo in seruitù. Allora adunque, ò Solone, il ualore della uostra città fu chiaro, & illustre, per uirtù, & per fortezza a tutti gli

huomini. Laquale tutti auāzādo di magnanimità, et delle arti della guerra, parte insieme cō gli altri Greci, et parte sola, abbandonādola gli altri, gli vltimi pericoli correndo, & superando gli nimici ne riportò trofei, à gli amici serbando, ouero restituendo la libertà. Nel tempo poi seguente, soprauegnendo impetuosi terremoti, et diluuij di vn giorno, & di vna notte crudele, auenne, che la terra forte aprendosi, inghiottì quegli huomini vostri bellicosi tutti insieme, & la Isola Atlantide similmente sotto il mare profondo fu sommersa. Per laqual cagione diuenne quel mare innauigabile, essendone impedimento il fango della inghiottita Isola. Questa è la somma, ò Socrate di quelle cose, che l'antico Critia vdite da Solone, narraua. Ma ragionando tu hieri della Republica, & de i suoi cittadini, io sono da cotale ricordatione venuto in marauiglia, pēsando che da vna certa diuina sorte auenuto sia, che tu, non fuori di proposito, ci habbi detto alcune cose simili alla Istoria di Solone. Ma non volsi allora alcuna cosa dire, perciocbe per il lungo tempo non bene me ne ricordaua. Io adunque ho riputato, che sia meglio auanti, che ciò cominciassi à raccontarui, prima à sufficienza tutte queste cose fra me stesso riuolgere. Et perciò io subito à i tuoi comandamenti consentij, perche io speraua, come in cotali cose grandemente si conuiene, di ritrouare alcuna cosa, che alla proposta conueniente fosse. Così hieri, come dice costui, subito dapoi la mia partita, à questi, secondo che alla memoria mi tornauano, quelle cose ho racōtato, et quasi tutta

la notte fra me medesimo considerando le ho raccolte. Veramente secondo che si dice, le cose, che da fanciulli apprendiamo, noi marauigliosamente ce le ricordiamo. Onde io non sò, se le cose da me hieri vdite, hora le potessi tutte da capo nella memoria raccogliere, & queste cose, che già molto tempo ho vdite, molto mi marauiglierei, se d'alcuna di esse mi fosse la memoria fuggita. Percioche io quelle cose con molto piacere, & giuoco allora vdiua, insegnandomi quel vecchio molto uolentieri, & addimandandolo io spesse fiate. Onde tutte quelle cose mi sono fisse nella memoria rimase, a guisa di certe note di lettere perpetuamente impresse, & a questi ancora subito la mattina le ho narrate, accioche meco insieme di cotali ragionamenti godessero. Ora adunque al nostro proponimento venendo, io sono apparecchiato, ò Socrate, a narrare il tutto, non pur sommariamente, ma particolarmente, sì come vdij. Percioche quei cittadini, & quella città, la quale hieri tu ci hai, come per fauola finta, noi la trasferiremo al uero. Cioè quella città essere questa città d'Atene, & quei cittadini ancora che tu ti andaui imaginando, noi diremo ueramente essere stati quei maggiori nostri, de i quali il sacerdote parlaua; così queste cose in tutto quadreranno, & non fia fuori di proposito, se noi diremo i tuoi cittadini essere stati quegli antichi. Là onde communemente la cosa infra di noi compartendo, noi tutti ci sforzeremo a nostro potere di sodisfare a quel carico, che tu ci hai imposto. Ma fa mestieri di uedere ò Socrate, se ci fia a grado il presente ragionamento, ouero se

pur alcun'altro in iscambio di questo habbiamo a cercare. SOC. *Ora qual ragionamento, ò Critia, prenderemo noi più uolentieri di questo? ilquale al presente sacrifitio della Dea, per una certa affinità grandemente conuiene: Ma quella è cosa grandissima, che da noi non uiene narrata una fauola finta, ma una uera istoria, come adunque, & onde questi ragionamenti lasciando, ne anderemo ritrouando de gli altri? certamente egli non è lecito. Perciò con buona fortuna fa mestieri, che uoi diciate, & ch'io in vece de' ragionamenti di hieri, hoggi chetamente ui stia ad ascoltare.*

CRI. *Considera, o Socrate, se noi bene ti habbiamo disposto l'ospital dono. Percioche ci è paruto, che Timeo, come il più intendente di tutti noi dell'Astronomia, & che ha maggior scientia della natura dell'uniuerso, sia il primo, che ragioni, sì che dalla generatione del mondo incominciando, peruenga fino alla natura dell'human legnaggio. Et che doppo da costui riceuendo gli huomini generati, & da te eccellentemente alcuni di loro instituiti, secondo il parlamento di Solone, & la legge, io quegli a voi introduca, come a giudici; & cittadini faccia di questa città coloro, che furono gli antichi Ateniesi, i quali estinti, le sacre lettere de gli Egittij trassero dalle tenebre in luce, sì fattamẽte, che di quelli doppo, come di antichi cittadini Ateniesi si ragioni.* SOC. *Parmi che tu ci habbi una copiosa, & splendida tauola di ragionamenti apparecchiata. Adunque, ò Timeo, egli è tuo vfficio, inuocando secondo la legge gli Iddij, di dare a tali ragionamenti principio.*

Materia del Timeo.

cipio. TIM. Tu dici il uero, ò Socrate, percioche solendo tutti quegli, che sono un poco saggi, in principio di alcuna, ò grande, ò picciola opera, Iddio sempre inuocare, quanto più a noi si conuiene il diuino aiuto chiamare, se non siamo fuor d'intelletto, douendo dell'uniuerso disputare, s'egli è generato, ouer non generato? Adunque inuocando noi tutti gli Iddij, & le Dee, dobbiamo primieramente pregarli, che cose da noi sien dette, che à loro piacciano, & poi à uoi. Et quanto à gli Iddij, cotale sia la nostra preghiera. Ma quanto à noi s'appartiene, dobbiamo domandare, che & uoi agevolmente apprendiate, & io secondo la mia intentione possa quello, che si propone dimostrarui. Primieramente adunque fa mestieri, sì come io credo, distinguere cio che sia quello, che è sempre, & che manca di generatione, & quello che si genera veramente, & che mai non è. L'vno dall'intelletto, per la ragione si può comprendere, essendo sempre ad vn'istesso modo, l'altro dall'opinione, per lo irrationale sentimento si può capire generandosi, & corrompendosi, non essendo mai veramente. Et tutto quello, che si genera, di necessità da qualche cagione è generato, & che alcuna cosa si generi senza cagione, egli è al tutto impossibile. Quando adunque l'opifice nella fabrica d'alcuna opera riguarda sempre à quello, che è ad vn'istesso modo, & vn tale essempio vsando, la Idea, & la forza riduce in atto, egli è necessario allora, che ogni opera bella riesca, & quando vsando vn generato essempio, riguarda à quello, che è fatto, non bella. Adunque questo

ſto vniuerſo, cielo, ouer mondo, ouero con qual che ſi ſia altro nome, che riceuer poſſa, da noi ſia nominato. Di queſto dobbiamo prima conſiderare quello, che nella queſtione dell'vniuerſo da principio habbiamo ad inueſtigare, cioè s'egli ſia ſempre ſtato ſenza alcun principio di generatione, ouero ſe generato ſia, hauendo da qualche principio hauuto origine. Queſto veramente è viſibile, palpabile, & ha corpo. Et tutte queſte tali coſe muouono i ſenſi, & le coſe ſenſibili, ſono dalla opinione per il ſenſo compreſe, & queſte tali ſi dimoſtrano, che ſi generano, & ſono generate. Et habbiamo appreſſo detto, che quello, che ſi genera, da qualche cagione è neceſſario generarſi. Ma il fattore, et il padre di queſto vniuerſo egli è malageuole à ritrouare, & eſſendoſi ritrouato egli è impoſſibile farlo à tutti paleſe. Appreſſo habbiamo à conſiderare, ſe l'architetto del mondo habbia imitato vno eſſempio, ò quello, che è ſempre ad vn'iſteſſo modo, et il medeſimo, ouero quel che è generato, et ſe veramẽte queſto mondo è bello, et l'opifice del mondo è buono, certa coſa è, che volle imitare più toſto vn ſempiterno eſſempio. Et s'egli è altrimenti (quello, che non è pur lecito à dire) ha ſeguitato vno eſſempio generato in vece d'vno eterno. Ora eſſendo il mondo di tutte le coſe generate belliſſimo, & il ſuo auttore di tutte le cagioni ottimo, egli non è dubbio, che non habbia ſeguitato vn ſempiterno eſſempio. Coſi adunque generato, egli è à ciò fabricato, che ſi può dalla ragione, & dalla ſapientia ſola cõprendere, et ſta ſempre ad vn'iſteſſo modo. Dond'è, ch'egli è al

tutto

tutto necessario, che questo mondo sia d'alcuna cosa simolacro. Et egli è cosa difficilissima dichiarare naturalmente la ragione dell'origine. Perciò del simolacro, & dell'essempio cosi fa mestieri, che distinguiamo Le ragioni veramente mostrano d'hauere una certa affinità con quelle cose, che esprimono. Quando adunque si tratta di cosa ferma, & stabile, & da essere compresa dall'intelletto, fa mestieri, che sieno le ragioni simigliantemente stabili, & immutabili, & quanto sia possibile inuincibili. Et quando si disputa del simolacro d'una cosa ferma, & stabile, bastano le ragioni verisimili, lequali cosi di proportione rispondano alle superiori ragioni, come il simolacro all'essempio. Percioche quello, che è la essentia alla generatione, il medesimo è la verità alla fede. Essendosi adunque, ò Socrate, molte cose dette da molti degli Iddij, & della generatione dell'uniuerso, non ti dare ammiratione, se noi non saremo bastanti affatto di rendere di queste cose ragioni approuate, & isquisite. Ma bisogna, che ti contenti s'io addurrò ragioni non men probabili, che alcun'altro; ricordandoti, che & colui, che parla, & voi che siete giudici siamo huomini. Onde se cose probabili fien dette, è conueneuole, che non andiate piu oltre cercando. SOC. Bene dici, ò Timeo. Onde si ha in tutto a fare, come tu comandi. Veramente questo proemio del tuo parlare marauigliosamente noi habbiamo approuato. Ora da mò innanzi peruieni alla disputa. TIM. Dichiamo adunque, per qual cagione quello auttore delle cose habbia la generatione, & questo uniuerso constituito.

tuito. Egli era buono, & quegli ch'è buono, di niuna cosa mai è tocco d'inuidia. Essendo adunque da inuidia lontano, uolle quanto era possibile, che tutte le cose a lui simiglianti si facessero. Et se alcuno da gli huomini prudenti riceuerà questa cagione, per principale della generatione del mondo, dirittamente certo la riceuerà. Ora volendo Iddio, che tutte le cose buone fussero, & niente quanto la natura porta di reo, cosi tolse tutto quello, che era uisibile, non tranquillo, & cheto, ma da errante, & inordinato mouimento agitato, & questo da una confusione riduſſe all'ordine, giudicando questo essere in tutto migliore di quello. Et non era, nè egli è lecito, che quegli, che è buono, alcuna cosa faccia se non bellissima. Considerando adunque ritrouò, niente di quelle cose, che sono secondo la natura visibile, se sia d'intelligentia priuo, di quello, che ha l'intelletto, & il tutto del tutto douere mai essere piu bella opera, & non potere ad alcuna cosa l'intelletto venire senza l'anima. Onde per cotal ragione la mente all'anima, & l'anima al corpo accompagnando, l'uniuerso fabricò, perche egli fusse un'opera per natura bellissima, & ottima. Per laqual cosa, secondo che questa verisimile ragione ci persuade, bisogna dire, che questo mondo sia uno animale animato, & intelligente, per diuina prouidentia veramente constituito. Ora posto questo, vediamo noi dapoi, a somiglianza di quale animale Iddio habbia constituito il mondo. Non dobbiamo noi credere, ch'egli lo habbia fatto simile ad una particolar specie d'animali. Percioche se simile fosse stato fat-

Questo loco Cicerone, nel libro de uniuersitate, cosi elegãtemẽte traduſſe.

to ad uno animale imperfetto, certo non saria bello. Anzi poniamo il mondo essere a quello animale simigliantissimo, del quale gli altri animali, & singolarmente, & generalmente sono parti. Conciosia cosa, che quello in se stesso abbraccia tutti gli animali dall'intelletto compresi, sì come questo mondo noi, & tutti gli altri animali, che si ueggono, contiene. Volendo adunque Iddio rendere questo mondo simigliantissimo ad una cosa bellissima, & da ogni parte perfetta di tutte quelle, che nell'intelletto cader possono, lo constituì uno animale uisibile, dentro di se contenente tutti que gli animali, che conuenissero con la natura sua. Adunque dirittamente habbiamolo noi chiamato un mondo? ouer meglio gli si doueua dire molti, & infiniti? Vno ueramente, se però egli è formato all'essempio di uno. Percioche quello, che contiene tutti gli animali, che cadono nell'intelletto, non può hauere altrui per compagno, altrimenti bisognerebbe che ui fosse un'altro animale, che questi due contenesse, delquale questi due fossero parti, & non di quelli, ma di questo contenente meglio dir si potrebbe, che fosse questo mondo simolacro. Perche adunque fosse questo mondo simigliante ad un'animale perfetto, per essere unico, & solo, perciò il suo fattore non creò due, nè infiniti mondi, ma questo mondo uno, & unigenito fatto è ueramente, & sarà. Et percioche doueua egli essere corporale, & uisibile, & palpabile, & perche senza il fuoco nulla si può uedere, & senza alcuna cosa ferma niente toccare, & non ui è cosa soda, ò ferma senza la terra, per-

ciò

ciò Iddio da principio della constitutione dell'uniuerso, creò in prima il fuoco, & la terra. Ma due cose sole senza alcuna terza non possono insieme congiungersi: perciochè fa mestieri, che ui sia in mezo alcun legame, che ambedue le congiunga. Et de i legami quello è attissimo, & bellissimo, che di se, & di quelle cose, che astringe quanto possibil sia, faccia una cosa. Et questo la proportione è ottimamente atta a fare. Conciosia cosa, che quando in tre numeri, ò grandezze, ouer forze, che sieno, così habbia proportione il mezo all'ultimo, come il primo al mezo, & scambieuolmente, sì come l'ultimo col mezo, così il mezo col primo conuenga, allora quello, che è mezo si fa primiero, & vltimo, & l'ultimo ancora, e'l primo mezi si fanno. Cosi di necessità auerrà, che tutte quelle cose, che sono in tal modo collegate, sieno le medesime fra loro. Et essendo tra loro le medesime fatte, così adiuiene, che tutte sieno vna. Che se'l corpo dell'uniuerso fusse stato bisogno, che larghezza hauesse, & niuna profondità, vn mezo solo sarebbe stato basteuole al legamento di se stesso, & de gli estremi. Ma conuenendo il mondo essere sodo, & non potendosi mai le cose sode accoppiare insieme con uno, ma con due mezi sempre, così interpose Iddio fra il fuoco, & la terra, l'aere, & l'acqua, & così quegli scambieuolmente fra loro, secondo che era possibile, appareggiò, che, sì come il fuoco all'aere, così l'aere all'acqua, & come l'aere all'acqua, così l'acqua alla terra acconciamente possa hauer proportione. Et cosi constituì il mondo uisibile, et palpa-

bile. La onde di cotai cose, che in numero quattro sono, il corpo del mõdo è generato, di quella proportione, ch'io ho detto, annodato insieme. Da che se stesso abbraccia di una cõcorde amicitia, & egli sì acconciamẽte stà insieme, che sciogliere non si può per alcun modo, se non da colui, dal quale ha riceuuto cotal legamento. Adunque di quelle quattro cose ciascuna intiera ha riceuuto la sostanza del mondo. Percioche il suo fattore l'ha composto di ogni fuoco, aere, acqua, & terra, perche egli fuori non lasciasse ueruna parte, ouer forza di alcuno di questi. Et ciò fece egli a cotal fine, prima ueramente, accioche tutto questo animale fosse quanto piu si potesse perfetto di parti perfette, oltre a ciò, perche egli fusse uno, non essendosi niente fuori lasciato, di che un'altro generar si potesse. Dapoi accioche a questo nè uecchiezza, nè infermità soprauenisse, percioche cõnosceua la natura del corpo essere tale, che dal caldo, ouer dal freddo, ouero da altre cose troppo possenti vie ne offesa, onde cadendo in infirmità, & vecchiezza, manca, & si corrompe, per cotal rispetto, & ragione Iddio ha fabricato il mondo vno tutto di tutte le cose, perfetto, libero da vecchiezza, & infirmità. Et a questo diede vna molto conueniente, & adorna figura. Percioche a questo animale, che in se stesso tutti gli animali contener doueua, quella figura era conueneuole, nella quale tutte le altre figure si contenessero. Per laqual cosa lo fece sferico, distante da ogni parte ugualmente dal mezo a gli estremi, laqual figura è di tutte le altre tenuta perfettissima, & a se stessa simiglian-tissima.

tissima. Giudicando, che vna cosa simile fusse molto più bella, che una dissimile. Oltre a ciò tutta questa sfera esternamente fece da ogni parte vguale, & polita, per molte cagioni. Non haueua egli bisogno di occhi, perciochè nulla fuor di quello s'era lasciato, che si potesse vedere. Nè di orecchie ancora, nulla di fuori essendo rimaso, che udire si potesse. Nè intorno alle parti esterne del mondo aere spiraua, c'hauesse di respiramento bisogno, nè hauea mestieri ancora di tali membra, per lequali in se riceuesse nodrimento, ouero fuori mandasse gli escrementi del digesto cibo, niente gli si poteua diminuire, & niente aggiugnere, perciochè non vi era, come ciò fare. Conciosia cosa, che esso si nodrisca del coosumamento, & della vecchiezza di se medesimo. Così veramente per arte diuina è fabricato il mondo, che tutte le cose in se stesso, & da se stesso patisca, & faccia. Perche estimò il fattore, douere essere da piu il mondo, s'egli da per se sofficiente fusse, chè s'egli di altrui hauesse bisogno. Non giudicò ancora, che di mani hauesse mestiero, con lequali gli bisognasse prendere, ò scacciare da se alcuna cosa. Nè di piedi, ouero di altre membra allo andare, ouero allo stare. Perciochè accomodò al corpo suo quel mouimento conueneuole, ilquale vno de' sette mouimenti grandemente appartiene alla mente, & alla intelligentia. Et perciò quello intorno uolgendo ad uno istesso modo, & nel medesimo, & in se stesso, fece che circolarmente uolgendosi si mouesse. Et gli altri sei mouimenti separò da quello, & dallo errore vagabondo di quegli affatto lo

 liberò.

berò. Adunque a questo girare, che di piedi non hauea bisogno, gambe, ouer piedi egli non diede. Ora queste cose considerando quello Iddio, che sempre è, di uno Dio, che a qualche tempo douesse essere, quello polito fece, & uguale, & da ogni parte pari dal mezo fino alla sommità, & lo fece un corpo tutto, & perfetto de' tutti, & perfetti corpi. Et l'anima nel mezo di quello locando, per tutto la distese, & di quella ancora esso corpo esternamente coperse intorno, & questo mondo uno, & solo, & solitario, & circolare statuì, che circolarmente si uolgesse, il quale per la uirtù potesse egli medesimo seco stesso conuersare; & di niun'altro hauere bisogno, & a bastanza fosse egli a se stesso conoscente, & amico. Adunque per tutte queste cagioni l'opifice fece il mondo vn beato Iddio, ma l'anima, non così, come hora habbiamo incominciato a dire, perche hauendo a lei fatto il corpo, allora la procreò. Conciosia cosa, che quegli, che insieme gli congiunse non haueria permesso, che vna cosa più antica vbidisse ad vn'altra più giouane. Ma noi molte cose inconsideratamente, & così senza ragione diciamo, come della fortuna partecipi. Onde egli constituì l'anima più antica, & prima che il corpo, così di generatione, come di virtù, come quella, che al corpo vbidiente douesse comandare, cio è di queste cose, & in questo modo. Di quella sostanza, ch'è indiuidua, & che sempre è simile, & ad vn medesimo modo, & di quella ancora, che d'intorno à corpi si fa diuisibile, d'ambedue mescolò in mezo vna terza specie di sostanza.

stanza. Laquale fosse etiandio partecipe della natura del medesimo, & della natura del diuerso. Et per queste cose la constituì mezana fra la indiuidua sostanza, & quella, che intorno a corpi si diuide. Togliendo adunque egli quelle tre cose, tutte mescolò in vna spetie. Doue la natura di quello, che noi diuersità chiamiamo al mescolamento resistente, con quello, che si dice il medesimo, per forza congiunse. Ora poi che quelle due cose mescolò insieme con la sostanza, & di tre ne fece vna, da capo tutto questo in quelli membri, che conueniuano diuise, ciascheduno de' quali mescolato fusse del medesimo, & del diuerso, della sostanza. Et incominciò a diuidere in questo modo. Primieramente del tutto ne tolse vna parte, & doppo questa ne trasse la doppia parte della prima. Dapoi la terza, che della seconda fosse sesquialtera, & della primiera tripla. Poi la quarta della seconda doppia. La quinta appresso tripla della terza. Et la sesta della primiera ottupla. Poi la settima, che la prima auanzasse di vintisei parti. Doppo queste cose empiè egli i doppi, & gli tripli interualli, tagliando ancora parti del tutto, lequali così fra gli interualli locò, che due mezanità vi fossero in ciascuno interuallo, l'vna dellequali con la parte medesima auanza l'uno de gli estremi, & la istessa dall'altro è auanzata, & l'altra mezanità di pari numero auanza l'vno estremo, & di pari ancora è auanzata dall'altro. Ora togliendo egli gli interualli sesquialteri, et sesquitertij, & sesquiottaui, di questi legami ne i primieri spatij,

tutti i sesquitertij del sesquiottauo interuallo adempiena, da canto lasciando di ciascuno di loro una porticella. Pigliando poi lo interuallo di questa particella, ui era ne' termini quella comparatione di numero al numero, laquale è fra dugento cinquantasei, & dugento quarantatre. Era hoggimai tutto quello mescolamento dalla diuisione di queste parti consumato, donde queste cose separaua. Tutto quest'ordine adunque allora per lungo tagliò, facendone di uno due, & il mezo col mezo in forma di X, lettera acconciò, & in cerchio lo con torse, sì che i capi fra loro si congiugnessero di maniera, che le linee seco, & infra loro scambieuolmente allo'ncontro si giugnessero, et con quel mouimento da ogni parte quelle intorno intorno abbracciò, che nel medesimo, & somigliantemente sempre si riuolge, & de' cerchi l'uno esterno fece, l'altro interno. Lo esterno ueramente nominò mouimento d'una medesima natura, & lo interno di un'altra. Et quello ch'era della natura medesima, in lato dalla destra parte, & quello ch'era di un'altra, per diametro torse dalla sinistra. Ma diede il principato al riuolgimento del medesimo, & del somigliante, perciochè quel solo indiuiso lasciò. Et hauendo sei uolte lo interno diuiso, & fatto sette cerchi disuguali, per gli interualli del doppio, & del triplo, essendo ciascheduno di quegli tre, ordinò a ciascuno cō cōtrarij corsi fra loro i cerchi trascorrere, et de i sette interni tre ueramente con pari celerità, & quattro rispetto a se, & a gli altri tre con dissimile celerità, ma con debita ragione riuolgersi. Adunque poi che tutta la constitu-

tione

tione dell'anima, secondo la mente del creatore fu fornita, doppo questo, tutto quello, che era corporale, dentro di essa fabricò, & il mezo alla meza accomodando, acconciamente adattò. Ma quella dal mezo per tutto fino all'estremità del cielo distendendosi, & intorno a quello esternamente spargendosi, & se in se medesima riuolgendo, così della sempiterna, & saggia uita, per tutto il tempo diede il diuino principio. Onde il corpo del cielo uisibile è fatto, & l'anima ueramente è inuisibile, di ragione, & di armonia partecipe, ottima fatta di tutte le cose generate dal suo fattore ottimo di tutte la nature intelligibili, et che sempre sono. Perche adunque ella è mescolata di queste tre parti, cioè della natura medesima, & della diuersa, & della essentia, & per proportione distinta, & collegata, essa in se medesima circolarmẽte si riuolge, sempre, che tocca alcuna cosa, c'habbia la essentia diuidua, & che habbia la indiuidua, in tutta se stessa riuolgendosi quello, che sia l'uno, & l'altro discerne, & a cui sia una cosa la medesima, & da cui sia diuersa, a che ciascuna cosa, & doue, & come, & quando auenga, che alcuna sia tale, ouero patisca, così in quelle cose, che sono generate, come in quelle, che sempre sono ad uno istesso modo. La ragione certamente intorno à quello, ch'è il medesimo, fatta uera, così intorno al diuerso, come intorno al medesimo riuolgendosi, & senza suono, & strepito in ciascuna cosa, che da se stessa si muoue portata, quando ad alcuna cosa sensibile si riuolge, se allora, etiandio il cerchio della natura diuersa dirit-

to procedendo, nuncij la cosa per tutta l'anima di quella, produce le opinioni, & le fede ferme, & vere. Et quando da capo intorno al ragioneuole si riuolge, & il cerchio di quello, ch'è il medesimo, acconciamente uolgendosi la cosa significhi, si adempie di necessità lo intelletto, & la scientia. Queste cose ciascuno, che dirà in altro farsi, che nell'anima, sarà in tutto lontano dal uero. Conoscendo adunque quel padre, che ha generato, il bello simolacro da se fatto de' sempiterni Iddij, muouersi, & uiuere, dell'opera si dilettò, & rallegrãdosene, pẽsò molto più ancora di rendere l'opera sua a quel primo essempio somigliante. Si come adunque quello è sempiterno animale, così questo uniuerso, secondo il possibile cercò di far tale. La natura ueramẽte di quell'animale è eterna, il che per alcun modo non era possibile di aggiugnere a cosa generata. Però pensò di fare una imagine di eternità mobile, & insieme adornando il cielo, fece una eterna imagine, secondo il numero procedente di eternità, stante nella unità, laquale noi Tempo chiamiamo. Percioche comandò allora, nascendo il mondo, che nascessero i giorni, & le notti, & i mesi, & gli anni, i quali auanti il cielo non erano, & tutte queste cose sono parti del tempo, & lo era, & il sarà, che specie sono del nato tempo, noi non dirittamente assegniamo alla eterna sostanza. Percioche noi diciamo di quella che è, che era, & che sarà. Ma a quella ueramente conuiensi lo essere solo. Et l'essere stato, & il douer essere nell'auenire, si conuien dire della generatione col tempo procedente. Conciosia cosa, che quegli

due,

due mouimenti sieno, & la eterna sostanza sempre ad un'istesso modo, & immobile perseuerando, non conuiensi, che mai si faccia più uecchia, nè più giouane, nè hora essere stata, nè che habbia per l'auenire da essere, & non riceue alcuna di quelle cose, alle quali le cose corporali, & mobili dalla conditione della generatione soggiacciono. Ma tutte queste cose sono specie di tempo imitante la eternità; & che secondo il numero si riuolge. Et oltre a ciò noi diciamo ancora quello, ch'è fatto esser fatto, quello che si fa, essere nella generatione, & quello, che si farà, essere per farsi, & quello che non è, non essere. Delle quali cose niente dirittamente, & con perfetta ragione diciamo. Ma di queste cose, non è perauentura opportuna occasione al presente disputare esquisitamente. Adunque il tempo insieme col cielo è fatto, acciochè le cose, che sono insieme generate, insieme ancora si dissoluano, se però auerrà mai a queste alcuna dissolutione. Et è fatto perciò all'essempio della natura eterna, perche questo mondo, secondo il possibile fosse a quello più nobile simigliantissimo. Percioche quel mondo è di questo eternamente essempio. Et questo perpetuamente per ogni tempo fu, & è, & sarà, & egli è solo. Adunque cō tal ragione, & consiglio di Dio, che uolle creare il tempo, il Sole, & la Luna, & le altre cinque stelle, che pianeti si chiamano, si sono fatte. Perche il numero del tempo sia distinto, & osseruato. Ora hauendo Iddio fatto i corpi di ciascheduno di questi, a sette cerchi gli aggiunse, i quali per circuito si riuolgono

di

di essa natura diuersa, essendo quegli sette. La Luna ueramente pose egli nel primo cerchio soura la terra. Nel secondo il Sole. Dapoi la sfera di Lucifero, et quella di Mercurio sacra chiamata affisse a suoi cerchi, di uelocità uguali al Sole, ma di potentia a quello contrarij. Onde è che queste stelle scambieuolmente s'abbracciano, et da se scambieuolmente ad un'istesso modo abbracciate sono, il Sole, Mercurio, & Lucifero. Ma gli ordini, & i progressi delle altre stelle, & le loro cagioni, se alcuno uorrà discorrere, essendo fuori del nostro proposito cotal ragionamento, porrà egli più opera di quel, che bisogni a quello di che si parla. Percioche queste cose saranno perauentura da noi nell'auenire se haueremo ocio, come si cōuiene trattate. Poscia adūque, che quelle cose, lequali all'ordine del tempo apparteneuano, haueuano a se per ciascuna sortito il conueniente progresso, & i corpi con legami uitali legati diuennero animali, tennero uno prescritto, & instituito ordine, cioè, che secondo l'obliquo mouimento della natura diuersa, al mouimento della natura medesima soggetto, quelle sfere parte più ampio, parte più stretto cerchio corressero, & quelle che minore, più uelocemente, quelle, che maggiore, più tardamente si riuolgessero. Et secondo il mouimento della natura medesima, quelle che uelocemente correndo comprendono, paiono che dalle più tarde sieno comprese. Conciosia cosa, che quel superno riuolgimento con uario circuito tutti i loro cerchi uolgendo, percioche questi da due mouimenti contrarij sono insieme agitati, quello

che

che tardissimamẽte da questo, ch'è uelocissimo si parte, quello ch'è prossimo ha scoperto. Et perche fusse vna misura certissima fra loro di velocità, & di tardità, & perche quegli otto mouimenti vscissero in luce, accese Iddio nel secondo cerchio dalla terra vna luce chiarissima, laquale hora noi chiamiamo Sole. Dallo splendore di cui fusse tutto il Cielo illustrato, & tutti gli animali ancora, che per natura di numero capaci sono ne participassero; da quel circuito della medesima, & simigliante natura l'vso dell'annouerare apprendendo. Quinci adunque hebbe origine la varietà della notte, & del giorno. Et per queste cose ancora il riuolgimento dell'uno, & sapientissimo circuito. Il mese veramente, quando la Luna il suo cerchio volgendo intorno, arriua il Sole. Et l'anno, quando il Sole haurà corso il suo cerchio. Ma i giri delle altre stelle gli huomini non sapendo, fuor che pochi di molti, nè quelle appellano con nome certo, nè coi numeri fra loro distinti misurano. Onde per dirlo in vna parola, non sanno essi, che gli errori di queste sono il medesimo col tempo, in infinita moltitudine vna marauigliosa uarietà usando. Egli è nondimeno facile da intendere, che il perfetto numero del tempo, adempia allora l'anno perfetto, quando quegli otto giri, cõpiuti i corsi loro, iquali quel cerchio sempre medesimamente, & simigliantemente procedendo misura, ritorneranno al medesimo capo. Per queste cagioni nate sono quelle stelle, lequali per lo Cielo discorrendo hanno i riuolgimenti; perche questo animale, che noi veggiamo, fusse a quel perfettissimo animale, &

intel-

intelligibile simigliantissimo, ad imitatione della natura eterna. Haueua già ad imagine del proposto essempio fatte tutte le altre specie fino alla generatione del tempo, ma perche questo mondo non conteneua ancora dentro di se tutti gli animali, in ciò la somiglianza di questa imagine mancaua da quello essemplare. Questo adunque, che di quello mancaua, adempieua Iddio, formandolo secondo la natura dell'essempio. Quante adunque, & quali Idee la mente in quello, che è animale riguarda, tante, & tali pensò douesse contenersi in questo mondo. Et sono quattro. L'una veramente contiene il celeste legnaggio de gli Iddij. L'altra il volatile, & lo aereo. La terza la specie acquatile. Et la quarta il legnaggio de gli animali pedestri, & terreni. La Idea adunque del diuino animale, per la maggior parte di fuoco componeua, acciocbe fusse splendidissimo, & da vedere bellissimo. Et volendo quello assimigliare alla figura dell'uniuerso, lo fece ritondo, & lo pose nella sapientia di quello, ch'è ottimo, & quello seguire gli comandò, & intorno a tutto il Cielo circolarmente lo distribuì, acciocbe quello da ogni parte con tale uarietà riceuesse un'ornamento uero. Et diede alle cose diuine due mouimenti, l'uno con cui nel medesimo sempre, & simigliantemente si riuolgessero, seco stesse sempre delle medesime cose le medesime pensando. L'altro col quale dal riuolgimento del medesimo, & del simile fussero nella anteriore parte tirate. Et gli altri cinque mouimenti volle, che fussero cosa immobile, & stante, perche ciascheduno di quegli piu che possibil sia, ottimo fusse.

fusse. Da cotal cagione si sono fatte quelle stelle di errore libere, lequali diuini animali sono, & perciò perseuerano sempre nel medesimo circuito. Et quelle, che vanno vagando, & che hanno cotal'errore, sì come auanti habbiam detto, così sono disposte. Et la terra, ch'è nutrice nostra intorno al Polo, ch'è per l'vniuerso distéso allegata, volle che custode fusse, & operatrice della notte, & del giorno, & la prima, & antichissima di tutti quei corpi, che dentro del Cielo generati sono. Ora i balli di questi Iddij, & i concorsi fra loro, & li loro varij riuolgimenti de' cerchi, & accostamenti, quali infra di loro si facciano, ne i congiungimenti, & quali nelle oppositioni, ouero innanzi scambieuolmente, ouero indietro, & quello, che da cotale loro ordine a noi auenga, a quai tempi, & in qual maniera ciascuno di quegli si nasconda, ouero si dimostri, & quali segni pronostichino, quando nascendo a gli huomini di queste cose periti mettono paura. Il volere dico tutte queste cose spiegare, senza hauer diligente riguardo di questi simolacri vana sia la fatica. Ma di queste cose sia a sofficienza detto, & quì sia il fine delle cose, che si haueuano a dire della natura de gli Iddij visibili, & generati. Ora l'origine de gli altri, che sono chiamati Demoni, conoscere, & esprimere è maggior opera, che portare possa il nostro ingegno. Però bisogna credere in ciò a quegli antichi huomini, iquali de gli Iddij generati, sì come essi diceuano, molto bene i loro progenitori haueuano conosciuti. Impossibile egli è adunque non prestar fede a i figliuoli de gli

Iddij,

Iddij, quantunque i detti loro, nè con uerisimili, nè con necessarie ragioni confirmati sieno. Ma percioche diceuano se parlare delle cose domestiche, noi la legge seguendo, presteremo lor fede. Così adunque, secondo quegli, da noi si deue tenere, & dire, che sia la generatione di questi Iddij. Diconsi essere stati della terra, & del cielo figliuoli, Oceano, & Teti. Da questi Forci, & Saturno, & Rea generati, & gli altri fratelli di questi. Di Saturno, & di Rea Gioue, & Giunone, & gli altri, i quali di questi fratelli noi sappiamo commemorarsi, diconsi essere nati. Di questi dapoi, come si dice, altri ancora. Poscia adunque, che tutti nati sono, & quelli Iddij, che uagando stanno intorno al cielo manifesti a gli occhi nostri, & quegli, che tanto a noi si dimostrano, quanto uogliono essi, allora l'uniuersal fattore a quegli queste parole dice. O' Dei de gli Iddij, de i quali io sono opifice, & padre attendete. Le cose, che da me fatte sono, uolendo io sono indissolubili. Percioche ogni cosa, ch'è legata, si puo sciogliere. Ma egli è di persona rea, il uoler disciogliere qnello, che bellamente è composto, & che sta bene. Per laqual cosa, perche uoi generati siete, immortali ueramente non siete, nè ancora in tutto indissolubili. Nè perciò mai ui dissoluerete, nè soggiacerete al destino della morte. Conciosia cosa, che la mia uolontà è un legame maggiore a uoi, & più prestante alla custodia della uita, che quei nodi nō sono, co i quali legati foste allora quando erauate generati. Adunque quello, ch'io hora u'imponga, conosciate; ancora tre legnaggi ci restano da generare

nerare de' mortali, & senza la generatione di questi il Cielo sia imperfetto. Percioche cosi non conterrà den tro di se tutti i legnaggi de gli animali. Et fa mestieri che li contenga, se ha da essere il mondo a sofficienza perfetto. Et se questi da me solo saranno fatti, & della vita participeranno, saranno agguagliati a gl'Iddij. Adunque acciochè sieno i mortali, & perche veramente sia tutto questo universo, volgeteui voi, secondo la natura alla generatione de gli animali, sì che uoi imi tiate la mia possanza, ch'io ho usata nella uostra gene ratione. Et di quello animale, che infra d'essi ha da essere tale, che di nome conuenga con gli immortali, & sia chiamato diuino, & che infra quegli habbia la signoria, & che la giustitia, & voi insieme segua di vo lontà, io a uoi darò il seme, & il principio, voi il rimanente essequirete, acciochè aggiugnendo alla immortale natura la mortale, voi facciate, & generiate gli ani mali, & ministrandogli alimenti gli accresciate, & mancando di nuouo gli riceuiate. Hauendo queste cose dette, da capo nella medesima coppa, nella quale l'anima di tutto il mondo mescolando temperato hauea, le cose del primo temperamento auanzate mescolando, sparse in quel medesimo modo, non perciò cosi simiglian temente perfette, ma dalle prime mancheuoli in secondo, & terzo grado. Finalmente hauendo constituito l'universo, diuise l'anime pari di numero alle stelle, a ciascheduna assegnando ciascuna, & a quelle, come sopra un carro poste, mostrò la natura dell'uniuerso, & le leggi fatali lor disse, mostrando veramente, che la pri-

ma generatione a tutti, per vn certo ordine haueua da essere vna, accioche da questo meno alcuno nõ riceuesse. Conciosia cosa, che assai sofficiente fusse, che quelle anime spargendo per ciascuni istrumenti de' tempi conueneuoli a ciaschedune, nascesse vno animale, che infra tutti gli animali fusse grandemente al culto diuino inclinato. Et essendo di due sorti la natura vmana, il genere di quella douesse essere piu prestante, che si hauesse a chiamare huomo. Et conciosia cosa, che le anime sieno per certa necessità inestate ne' corpi, & che al corpo di quelle alcuna cosa si sia aggiunta, & alcuna cosa leuata, prima veramente era necessario il senso, vno a tutti natio, & per natura congiunto, iui dalle violenti passioni essere eccitato. Dapoi lo amore col piacere, & col dolore mescolato; appresso di questi, il timore, & l'ira, & tutte quelle cose, che oueramente seguitano questi, ouero che da questi, come contrarie sono distinte. Queste coloro, che supereranno, giustamente viueranno, & ingiustamente quegli, che da queste fieno superati, & quello veramente, ilquale il corso della sua vita trapasserà dirittamente, da capo a quella stella ritornando, alla quale fu accomodato, menerà vna vita beata. Et da queste cose mancando, sarà costretto nella seconda generatione, di trasmutarsi in natura di femina. Et fra lo spatio di mille anni peruenute ambedue alla sorte, & alla elettione della seconda vita, eleggeranno per ciascheduna quale vita piu lor piacerà, quinci l'anima umana peruerrà alla vita d'un bruto animale. Et colui, che non cesserà ancora di peccare,

fino a che pur reo diuegna, così sempre si muterà in una tale natura di animale, che a suoi costumi simigliante sia, nè prima cesserà da questi mutamenti, & fatiche, che con la ragione habbia acquetato quella in lui innata conuersione della medesima, & simigliante natura già sicuro, sottomettendo i turbulenti, & moltiplici affetti dapoi di fuoco, acqua, aere, & terra raccolti, & che ritornato sia alla primiera, et ottima forma del suo habito. Hora hauendo tutte queste cose a quegli designate, acciocheappo di loro non vi fusse nell'auenire cagione di cattiuità, seminò alcuni in Sole, alcuni in Luna, & alcuni in qualunque altri istrumenti del tempo. Dapoi cotal semenza, del rimanente diede la cura agli Iddij piu giouani, che i corpi mortali formassero. Et quanto per soprauanzo fusse, che all'anima umana fusse mestieri di aggiugnere, tanto, & tutte quelle cose, che consequenti fussero, quegli adempiendo reggessero, & che quanto fusse possibile ottimamente, & bellamente l'animale mortale gouernassero, se egli a se medesimo de' mali cagione non fusse. Ora quegli ueramente, che tutte queste cose dispose, dirittamente nel suo habito staua. Et così stando quello, hauẽdo i suoi figliuoli l'ordine conosciuto del padre, lui di subito obediuano, & riceuendo da quello uno immortale principio del mortale animale, il suo opifice imitando, le particelle del fuoco, dell'aria, dell'acqua, & della terra pigliauano dal mondo imprestito, lequali da capo rendessero, & quelle fra loro collegauano insieme, non però con quegli medesimi legami indissolubili, cò quali essi erano

ἔσπειρε τοὺς μὲν εἰς ἥλιον dice il testo greco, Marsilio, errando dice, alios in terrã.

legati, ma cõ tali, che per la picciolezza inuisibili fusse ro, & questi spessi chiodi insieme congiunti, di tutti vn corpo faceuano, & nel medesimo parte accrescendo, parte decrescendo il corpo, i periodi della diuina anima legauano. Questi periodi adunque in profondo fiume sommersi, non teneuano, nè erano tenuti, ma per forza erano portati, & portauano. Dond'è, che tutto l'animale si mouea, senza ordine però, & doue lo gittaua la fortuna, & fuor di ragione. Ilquale ha tutti li sei mouimenti, cioè, auanti, & indietro, & appresso alla destra, & alla sinistra, & in suso, & in giuso, & da ogni parte, per le sei differentie del luogo procede vagando. Inondando adunque assai onda, & in giù scorrendo, donde riceuesse l'animale nodrimẽto, molto maggior turba ancora dalle occorrenti passioni seguiua, quã do alcun corpo incorresse nella offesa dell'esterno foco, ò che dalla sodezza della terra, ouero dal lubrico vmore dell'acque, ouero dalla tempesta de' venti dall'aria portati, fusse offeso. Da tutti questi veramente, per il corpo i mouimenti fino all'anima portati trapassano, iquali perciò, & da prima, & hora sono tutti nominati sentimenti. Questi adunque da principio continuamente molti, & grandissimi mouimenti apportano, scorrendo pur di continuo quel rio; & cosi grandemente scuotono i periodi dell'anima, & affatto impediscono in esso corso quel circuito della medesima, & simigliante natura, correndo a quello in contrario, & lo ritengono incominciante, & procedente, & il circuito dell'altra scuotono sì fattamente, che quegli tre internalli da

ogni parte disposti doppi, & tripli, & quelle metà, & legamenti con proportione sesquitertia, sesquialtera, & sesquiottaua interposti, che al tutto disciogliere non si possono da alcuno, fuor che da quello, che gli congiunse, con ogni maniera di riuolgimento torcano, & tutti i torti giri, & varietà de' cerchi, quantunque possibil sia, v'inducono, sì che essi giri fra loro appena insieme annodati, sieno ueramente portati, ma fuor di ragione portati, parte contrarij, parte obliqui, & parte supinamente disposti. Come, se alcuno supino ficcando il capo in terra, & i piedi acconciando gli leui in alto, allora io penso, che così di colui, che in questo modo è disposto, come de i riguardanti, le destre parti sinistre, & allo'ncontro le sinistre destre essere a loro scambieuolmente appaiono. Quando adunque questo medesimo, & cotali altre cose questi riuolgimenti dell'animo grãdemente patiscono, se allora esternamente alcuna cosa del medesimo, ò diuerso genere auenirà, falsamente giudicano quello, che sia con alcuna cosa il medesimo, & quello, che da alcuna diuerso sia. Et perciò bugiardi, & stolti sono, nè allora alcuno periodo in quegli è principe, & capo. Et quando ancora alcuni de' sentimenti, che sono esternamente posti, percuoteranno l'anima, & tutta quella possederanno, allora quegli veramente soggetti, & serui paiono signoreggiare. Onde per tutte queste passioni l'anima pazza da principio diuiene, quando al mortale corpo è legata. Ma poscia che ella manco si bee quel flusso dell'aumento, & nodrimento, & che da capo i periodi dell'anima fatti

tranquilli, fanno il lor camino, & in processo di tempo si uanno mitigando, & ritornano nella conueniente figura della loro natura, allora i diritti riuolgimenti di ciascuni circoli, discernendo la natura dirittamente del medesimo, & del diuerso, l'huomo cosi instituito rendono prudente. Onde se alcuno appresso alla educatione, & al diritto nodrimento, aggiungerà la disciplina, & la eruditione ancora, schifando grauissima malatia, diuerrà in tutto, & interamente sano. Et s'egli non se ne curerà, entrato in una torta strada di uita, come imperfetto, & inutile da capo se ne và agli inferi. Tutte queste cose adunque doppo il nascimẽto auengono. Ma hora delle cose proposte fa mestieri, che noi piu diligentemente trattiamo, & con probabile ragione mostriamo, per quali cagioni, & prouidentia degli Iddij, ciascuni membri del corpo sieno a ciascuni vfficij dell'anima accõmodati. Gli Iddij adunque da principio la figura del capo formarono, imitando quella del mondo, ch'è ritonda, & in quello locarono quegli due diuini periodi dell'anima. Ilquale capo è un membro del corpo diuinissimo, & di tutti i nostri membri prencipe, al quale tutto il corpo annodato insieme ordinarono gli Iddij, che seruisse, & che fusse soggetto, percioche considerarono, che di tutti i mouimenti, quantunque essere potessero, douesse questo essere partecipe. Et essendo la terra disuguale, & aspera, & parte erta, & parte variamente profonda, se gisse il capo a terra serpendo, & così per la superficie della terra si uoluesse, non potrebbe senza offesa, per queste uie torte caminare. Per ischifare

fare adunque questo male, diederogli Iddij questo lungo habito del corpo, a piu facile progresso in vece di carro al capo. Et oltre a ciò nel corpo hanno piantato quattro membri, per lungo distesi, & pieghevoli, co i quali ageuolmente per diuina prouidentia si mouesse, & tutti gli obietti riceuesse, stesse, & si fermasse, & per tutti i luoghi andasse sopra di noi portando l'abitanza del diuinissimo, & sacratissimo. Per questa cagione adunque a noi tutti sono state aggiunte le gambe, & le mani. Et estimando gli Iddij le parti anteriori piu prestanti delle posteriori, & piu atte al comandare, volsero, che noi per lo piu nella parte anteriore ci mouessimo. Bisognaua ueramente, che l'huomo hauesse le parti anteriori separate, & dissimili. Onde primieramente intorno al teschio del capo ponendo la faccia, gl'istrumenti di quella legarono, che aiutassero tutta la prouidentia dell'anima; & statuirono, che il naturale imperio dell'huomo in questa parte anteriore stesse. Ma di tutti gl'istrumenti gli occhi primi lucenti sono stati formati, per questa cagione dati. Fecero veramente gli Iddij gli occhi partecipi di quel fuoco, che non abbrucia, ma che soauemente alluminando apporta il giorno al mondo. Perciochе volsero, che il fuoco interno del corpo nostro, di questo fuoco parente sincero vscisse, per gli occhi leue, & denso, tutto veramente, ma per il mezo di quegli solamente il fuoco piu puro fuori uolasse, & il piu grosso si ritenesse. Quando adunque il lume del giorno s'accosta al raggio della vista, allora quegli due simi-

glianti fra loro concorrenti, & mescolati, la doue lo acume de gli occhi si dirizza, iui conuengono in specie di uno domestico corpo; cioè, douunque sia il concorso, così dello interno, come dell'esterno lume. Adunque tutto questo, per la simiglianza, hauendo una medesima passione sortito, quando alcuna altra cosa tocca, ouer quello da alcun'altra è toccato, cotale mouimento a tutto il capo, & per questo fino all'anima distribuendo, fa quel sentimento, che noi il vedere chiamiamo. Ma poi che sia alla notte partito il congiunto fuoco, il raggio della uista sparisce. Percioche nell'aere a se dissimile passando, esso si muta, & si estingue, non hauendo con l'aere prossimo, come quello, che dello splendore manca del fuoco, alcuna communanza di natura. Et perciò del vedere si rimane, & induce il sonno. Hanno veramente gli Iddij ritrouato, per cagione della salute della vista, la natura delle palpebre, quando queste coperte, quella forza dell'interno fuoco si costrigne. Et questa ristretta sparge, & mitiga gli interni mouimenti, iquali mitigati, & rilassati, nasce il riposo. Se vn profondo sonno, per lo molto riposo de' mouimenti ci occupa. piccioli sogni ne seguono, ma se rimasi sieno alcuni maggiori mouimenti, quali veramente, & in quali luoghi auanzati sono, tali, & tanti interni simolacri de' sogni ci nascono, & di quegli esternamente a noi desti la memoria resta. Ma quanto a quegli simolacri, che ne gli specchi nascono, ouero che in qualunque lucida, & polita superficie si ueggono, egli non è gran cosa da intendere. Percioche dallo scambieuole

commu-

communicare dell'uno, & dell'altro fuoco, così esterno, come interno, & dall'essere da ogni parte fatto uno intorno alla politezza, & essendo spesse fiate al terso, & polito corpo accomodato, tutte queste cose di necessità appaiono, quando il fuoco de gli occhi con quel fuoco, che è dalla faccia sparso, intorno al polito, & rilucente corpo si sia confuso. Et destre appaiono quelle cose, che sinistre sono, percioche con le parti contrarie de gli occhi fuori del costume solito le contrarie parti tocchiamo. Rispondendo le destre parti alle destre, le sinistre alle sinistre, quando il mescolato lume con quello, col quale si mescola insieme si muta. Et ciò si fa, quando la politezza de gli specchi quinci, & quindi prendendo altezza, così la destra parte de gli occhi nella sinistra dello specchio, & la sinistra nella destra torcerà, & se lo specchio si riuolgerà alla lunghezza del volto, fa il uolto parere supino, volgendo la sourana parte del lume alla inferiore parte, et la inferiore alla sourana. Et tutte queste cose sono quelle, che aiutano le principali cagioni delle cose, delle quali, come ministre, Iddio si serue a fare la Idea di quello, ch'è ottimo quanto possibil sia. Ma viene dalla piu parte stimato, che queste nō sieno gli aiuti delle principali cagioni, ma che queste sieno di tutte le cose le cagioni, che del freddo, & del caldo, del raro, et del denso, et di tutte l'altre cose simiglianti habbiano la natura, & che niuna ragione, nè mente ui habbia alcun potere. Percioche egli si conuien dire, che la mente da niuna altra cosa sia posseduta, che dall'anima. Et questa è

inuisi-

inuisibile. Ma il fuoco, l'acqua, l'aere, & la terra sono tutti corpi uisibili. Ora è necessario, che l'amatore della mente, & della scientia cerchi le prime cagioni della saggia natura, & quelle che necessariamente sono mosse da altrui, & che le altre cose muouono, tenere per seconde cagioni. Onde così stimo, che noi habbiamo a fare, che dell'uno, & l'altro genere di cagioni trattiamo, cioè separatamente di quelle, che con intelligentia sono opifici delle cose belle, & buone, & di quelle etiandio, che di prudentia priue ciascuna cosa a caso senza ordine fanno. Et delle seconde cagioni de gli occhi utili a quella forza, che hanno, sia da noi detto a bastanza. Ma la grandissima opera loro, perche ci sono utilmente da Dio donati, noi doppo ciò habbiamo da spiegare. Gli occhi ueramente, secondo ch'io stimo, sono stati a noi cagione di grandissima utilità, percioche di quelle cose, che hora del mondo si disputano, niuno giamai haueria trattato, se nè le stelle, nè il Sole, nè il Cielo si hauesse potuto riguardare. Il conoscimento ancora del giorno, & della notte da gli occhi uenuto, ha fatto, che con un certo numero di mesi noi misurassimo i periodi de gli anni, & che conoscessimo il tēpo; & l'ordine della natura dell'uniuerso inuestigassimo. Dalle quali cose noi habbiamo la filosofia acquistata. Delqual bene per dono de gli Iddij nō è uenuto il maggiore, nè è per uenire giamai alla generatione de' mortali. Questo adunque dico essere un grandissimo beneficio de gli occhi. Gli altri minori lasceremo da parte. De i quali coloro, che dalla

filo-

filosofia alieni sono, se si lamentino di essere accecati, indarno si lamenteranno. Ma ciò da noi si deue affermare, per questa cagione principalmente Iddio hauerci gli occhi generati, & hauerci donata la uista, accioche riguardando la mente i periodi, che nel Cielo si fanno, gli riduciamo ad uso della nostra mente, & i discorsi del nostro pẽsiero di quegli congiunti, ma perturbati, al temperamento di quegli dirizziamo. Et quando gli hauerem conosciuti, & con diritta ragione, secondo la natura l'ordine di ciascuni haueremo compreso, imitando quegli di Dio, che senza alcuno errore sono, gli erranti, & uagabondi discorsi del pensier nostro componiamo. La uoce ancora, & l'udito penso, che gli Iddij medesimamente, per cagione di queste cose ci habbiano donato, conciosia cosa, che il parlare a queste istesse cose sia ordinato, & grandemente sia utile, & tutta la utilità della musica uoce è all'udire data, per cagione dell'armonia. L'armonia ancora, che ha i mouimenti congiunti, & conueneuoli a i discorsi dell'anima nostra, è utile all'huomo, che con l'intelletto usa le muse, & non per lo irrationale piacere, sì come hora pare, che sia. Ma perciò è stata dalle muse data, accioche per quella l'innato, & dissonante periodo dell'anima componiamo, & a concetto a se conueneuole riduciamo. Il ritmo etiandio, perciò da quelle ci è stato dato in aiuto, accioche temperiamo in noi l'habito in molte cose immoderato, & di gratie mancheuole. Fin quì le opere della mente, eccettuandone poche, dimostrato habbiamo. Ora fa mestieri

ragionare etiandio di quelle cose, che si fanno per necessità. Adunque la generatione di questo mondo è mescolata del congiungiméto della necessità, & della méte, percioche signoreggiando la mente la necessità, conciosia cosa, che quella persuadendo a dirizzare la maggior parte delle cose al bene, & essa per questa ragione cedendo alla saggia persuasione ubidisse, così da principio fu constituito il mondo. Bisogna adunque, che colui, il quale ueramente sarà per narrare la constitutione del mondo, mescoli, secondo lo instinto della natura la specie ancora della cagione errante. Il che in questo modo comodamente si farà, se di queste cose medesime togliendo un conueniente principio, così hora di queste, come delle superiori da esso principio da capo incominciamo. Consideriamo adunque la natura del fuoco, dell'acqua, dell'aria, & della terra, che precedono la generatione del Cielo, & auanti questa le loro passioni. Niuno ueramente fino a questo tempo ha dimostrato la generatione di quegli, ma come ch'egli sia noto, quel che sia il fuoco, & ciascuno di essi, noi diciamo, quegli per principij ponendo, essere elementi dell'uniuerso, non douendo quelli tenere luogo di sillabe, non che di elementi, appresso gli huomini, che sieno un poco saggi. Adunque noi al presente nulla pensiamo di dire del principio di tutte le cose, ouero de' principij, ò comunque altrimenti ciò ci paia di chiamare. Allaqual disputa ueramente niente altro è d'impedimento, se non ch'egli sia malageuole col presente modo di disputare, le cose, che a noi paiono, dichiarare.

rare. Adunque nè uoi ciò da me aspetterete, nè io mi persuaderò di essere sì bastante, che diritamente incominciare possa una tanta opera. Et quello ch'io da principio dissi, serbando la forza delle uerisimili ragioni, ci ingegneremo nell'assegnar quelle di non essere inferiori ad alcuno. Et così, & di ciascune, & di tutte le cose da principio tratteremo. Iddio adunque hora da principio, serbatore della disputa inuocheremo, acciochè noi da una disconueneuole, & insolita espositione a uerisimile dottrina trasporti, & così da capo la disputa incominciamo. Ma questa disputa dell'uniuerso tiriamo noi da più ampia diuisione della precedente. Perciochè allora fu la diuisione fatta in due specie. Ora un'altro terzo genere da noi si ha da spiegare. Conciosia cosa, che due cose in quelle, che auanti habbiam dette, erano sofficienti. Vna ueramente supposta, come specie d'essempio, intelligibile, & che è sempre quella medesima, l'altra una imitatione dell'essempio soggetta alla generatione, & uisibile. Et allora la terza noi non habbiamo diuiso, pensando, che queste due fossero a sofficienza. Ma hora pare che la ragione ci astringa, che ci sforziamo di dichiarare la difficile, & oscura specie. Adunque qual forza, & qual natura si dee pensare, ch'ella habbia? Questa principalmente, ch'ella sia il ricettacolo di tutta la generatione, et quasi nutrice. Il che quantunque con uerità sia detto, non dimeno più apertamente fa mestieri di dirlo. Cosa ueramente difficile, & tanto più, quanto alla dimostratione di questo, egli è in prima necessario dubitare del

fuoco, & de gli altri, che elementi si chiamano, quale: di questi ueramente piu tosto acqua, che fuoco, ouer più tosto aere, che terra, ouer alcun'altra cosa più tosto, che tutti così bisogni chiamare. Onde egli è difficile alcuna cosa certa, & ferma di questi affermare. In qual modo adunque, & come, & che, meritamente di queste cose dubitando, diremo? Prima ueramente questo corpo, che noi hora acqua habbiamo nominato, quādo in soda materia cresce, lo ueggiamo farsi pietre, & terra, & quando questo medesimo si liquefa, & si separa, spirito, & aere. Ancora l'aere abbrucciato diuiene fuoco. Poi il fuoco estinto, & fatto corpo crea l'aere. Da capo ingrossato l'aere, in nuuole, & nebbie si conuerte. Et da queste ancora più condensate cade la pioggia. Et da capo dell'acqua si generano la terra, & le pietre. Onde così noi uediamo tutte queste cose per un certo circolo scambieuolmente fra loro distribuirsi la generatione, le quali non uedendosi mai restare le medesime, chi sarebbe colui, che potesse senza arrossire, fermamente chiamare alcuna di queste più una, che l'altra? Niuno ueramente. Onde in queste cotal modo di parlare sarà sicurissino. Quello che sempre altre uolte pare altrimenti formato, & spesse uolte ha sembianza di fuoco, non è certamente questo fuoco, ma tale, cioè, vna cosa di fuoco, nè questa acqua, ma una cosa tale, cioè acquea, nè alcun'altra cosa, come che habbia stabilità alcuna: Non sono finalmente queste cose da essere significate con alcuni pronomi, i quali nel dimostrare qualunque cosa, quan-

do questo, ouer quello diciamo, noi siam soliti a usare, perciohe fuggono, et non sostengono, ò quella dimostratione, che questo, & di questo, & a questo dinota, ouero un nome, col quale queste cose, come stabili, & esistenti si possano dimostrare. Adunque tutte queste cose nè questo, nè quello, ma piu tosto tale, oueramente tale, per alcuna simiglianza noi chiamare dobbiamo. Et il fuoco ueramente da per tutto tale, & cosi di tutte le cose, lequali hanno la generatione. Ma quella cosa, nella quale si veggono ciascune di queste farsi, & poscia dissoluersi, penso douersi solamente chiamare con quei pronomi, co iquali questo, ouer quello significhiamo, & quello, che ad alcun modo ha qualità, cioè caldo, ouer bianco, oueramente alcuno tale de' contrarij, & tutte quelle cose, che di questi sono, niuno di quelli nominare. Ma esponiamo piu chiaro quello, che di dire ci proponiamo: Se alcuno tutte le figure di una, & istessa materia di oro formate di continuo in altre, & altre uadi riformando, et sia alcuno, che di ciascheduna di quelle dimādi quello che sia, molto ueramente, & sicuramēte noi potremmo rispondere, che quello è oro, ma ch'egli sia uno triangolo, ouer altra figura di quelle, che sono in esso impresse, & di continuo mutando si uanno, non si puo dire, come ueramente esistenti. Percioche noi dobbiamo essere contenti di quella sola risposta, come sicurissima. Egli è quella medesima ragione di quella natura, che tutti i corpi riceue, sempre si deue dire, che quella sia la medesima. Conciosia cosa, che mai nō si diparte dalla propria potentia. Percioche sempre tutte le cose riceue, nè pren

Materia prima.

 de

de mai per alcũ modo alcuna forma a queste simigliãte. Ogni natura ueramente è alla fintione soggetta, & agitata, & a certo modo figurata dalle cose, che entrano, & pare per quelle qualche uolta, che altrimenti sia. Et le cose, che entrano, & escono, ueramente, & sempre sono delle cose esistenti simolacri, con marauiglioso, & ineffabil modo da quelle cose, che ueramente sono, formate, come dapoi narreremo. Fa mestieri adunque al presente tre generi imaginarsi. Vno che si genera. L'altro in cui si genera. L'altro dalquale quello, che nasce trae la simiglianza, onde questi così comparare si conuiene. Quello che riceue alla madre, & quello donde egli riceue al padre. Et la natura, ch'è di questi in mezo al parto. Ma così si ha da intendere, che douendo essere la effigie delle cose distinta di ogni uarietà di forme, non sia giamai ben preparato quel medesimo grembo di cotale formatione, s'egli non sarà informe di tutte quelle specie, le quali è per riceuere da qualche parte. Percioche s'egli sarà di alcuna di quelle cose, che in se riceue simigliante, quando riceuerà una natura contraria di quella di cui è simile, ouer'un'altra affatto, malageuolmente la simiglianza, & la effigie di quella esprimerà, quando rapprezenterà la sua. Però egli è conueneuole, che di tutte le specie sia priuo quello c'ha in se da riceuere tutti i generi. Sì come quelli, che hanno da fare onguenti odorosi, la umida materia, la quale uogliono di certo odore condire, di tal guisa preparano, ch'ella non habbia alcuno proprio odore. Et coloro etiandio, che uoglio-

Qui Plat. con elegãte essẽpio ci dichiara la informe natura della materia.

no

no in materie molli imprimere alcune figure, niuna figura affatto lasciano primieramente apparire in quella, mà quelle cercano inprima di rendere quanto possibil sia polite. Così quello, che si ha dirittamente a figurare in tutti i simolacri di tutte le cose eterne, bisogna che manchi, per sua natura di tutte queste forme. Per laqual cosa diciamo, che di tutto quello, ch'è generato, visibile, & a tutti li sensi manifesto, la madre, & il recettacolo, non sia la terra, nè l'aere, nè il fuoco, nè l'acqua, nè quelle cose, che di questi composte sono, ouero alcune altre, dalle quali questi habbiano l'essere, mà piu tosto una certa specie inuisibile, & informe di tutte le cose capace, che ad vn certo inesplicabil modo sia della diuina, & intelligibile natura partecipe, & chiamando quella incomprensibile, non mentiremo. Et in quanto dalle predette cose, egli è possibile toccare la natura di quella, così dirittamente noi possiamo dire, che la focosa parte di quella paia fuoco, & la parte vmida, acqua, la terra ancora, & l'aere simigliantemente, in quanto i simolacri di questi riceue. Ma di questi così con la ragione distinguendo noi considerare dobbiamo, s'egli sia qualche fuoco separatamente dalla materia, che stia in se stesso, & tutte quelle cose, lequali sempre noi diciamo, che così sieno per se stesse, se queste cose sole sieno, che noi apprendiamo col senso del corpo; & che in se tale uerità contengono, & se per modo alcuno oltre a queste alcune altre non ue ne sono in luogo alcuno, ma in vano noi sogliamo dire essere alcuna specie intelligibile di ciascuna cosa, & se ciò niente altro sia

Delle Idee.

che parole. Adunque ciò al presente non si dee affermare, che così stia, ouero altrimenti senza essere essaminato, & giudicato, nè alla presente disputa, ch'è per se lunga, altre cose ancora prolisse, & fuori di proposito si ha da aggiugnere. Ma quella circōscrittione, che brieuemente comprenda gran cose, molto parerà, che sia opportuna. Così adūque io di questa cosa ponerò la mia opinione. Se l'intelletto, & la uera opinione sono due generi, bisogna al tutto, che queste specie, per se sieno, & che piu tosto con la intelligentia, che cō i sensi sieno comprese. Ma se, come pare ad alcuni, la uera opinione nulla è dall'intelletto differente, tutte quelle cose, che per gli sensi del corpo sentiamo, dobbiamo porre per certe. Ora penso, che queste cose bisogna dire, che sieno due, perciochè separatamente sono fatte, & dissimili sono. Conciosia cosa, che l'una di queste per dottrina, l'altra dalla persuasione ci uiene dimostrata, & quella ueramente sempre con uera ragione, et questa senza ragione, quella da niuna persuasione è mutabile, questa allo'ncontro a tale mutamento soggetta. Della uera opiniane ciascun'huomo è partecipe, ma dell'intelletto gli Iddij tutti, & del legnaggio de gli huomini, molto pochi sono partecipi. Lequali cose essendo così, dobbiamo ueramente confessare, che ui sia una specie, che sempre sia la medesima senza generatione, & mancamento, la quale nè in se riceua alcun'altra cosa altronde, nè essa si uada ad alcun'altra, inuisibile, & da niuno altro sentimento compresa. Et questo è, che alla sola intelligentia, appartiene, & è proprio della intentione di quella.

quella. Ma ui è alcuna cosa doppo ciò, che con quello non di ragione, ma di nome conuiene; & è a quello simigliante, seconda sensibile, generata, che sempre è portata, & sostentata da altri, & si genera in qualche luogo, & da capo d'indi uien mancando, dalla opinione per il senso comprensibile. Il terzo genere è il luogo, che mai ueramente non manca, ma presta il seggio a tutte quelle cose, che si generano. Questo senza il senso del toccatore si tocca, appena per certa adulterina estimatione credibile. Finalmente quãdo noi a questo con l'animo riguardiamo, in un certo modo sogniamo, & diciamo ch'egli è necessario, che tutto quello, che è, sia in qualche luogo, & da qualche parte cõtenuto; & non crediamo noi essere quello, che non è in terra, nè in cielo. Et tutte queste cose, & a queste simiglianti, dalla uigilante, & ueramente esistente natura, noi da questi sogni occupati non siamo bastanti destandoci, distinguere, & dire il uero. Et perciò, nè questo ancora possiamo noi discernere, che alla imagine ueramente, poi che questo medesimo in cui è fatta, non è di se stessa, ma quella sempre è portata simolacro d'alcun'altra cosa, si conuenga, che in alcuna altra cosa sia, & così ad un certo modo si faccia della essentia partecipe, ouero ch'ella in tutto nulla sia. Et a quella cosa, che ueramente è, questa vera, & esquisita ragione è in fauore, che ci insegna, che mentre che la cosa stà così, che questo veramente sia altro, & quello altro, niuno di quegli in niuno mai fatto, uno insieme medesimo, & due si faranno. Adunque questa sia sommariamente la ragione della mia

Il testo greco ha seconda sensibile, & qui Marsilio varia.

opinione, essere, & auanti che si generasse il Cielo, essere state queste tre cose con triplice ragione, l'Ente, & il luogo, & la generatione. Et che la nutrice della generatione fatta vmida, & calda, et che riceue le forme della terra, & dell'aere, & che patisce tutte le altre passioni a questi consequenti, di varie forme si mostra al nostro aspetto. Ma percioche essa non è ripiena di simili forze, nè equiualenti, da niuna parte essere del medesimo peso con quegli, ma disugualmente da ogni parte declinante, essere essa da quelli, che detto habbiamo agitata, & da capo commossa quegli medesimi agitare. Et questi mossi in diuerse parti sempre essere portati, & dispersi, non altrimenti, che quelle cose, che nella purgatione del frumento da gli strumenti de' pistori noi veggiamo agitate, & scosse, & in vna parte le cose sode, & graui, & in vn'altra le rare, & leggiere essere portate. Così allora essendo quegli quattro generi agitati da esso ricettacolo di quegli, come da vno istrumento quella agitatione causante, tutte le cose dissimili dalle molto dissimili lunge si separauano, et le simigliantissime da capo insieme si congiungeuano; & perciò auanti ancora, che il mondo di queste fusse adorno, teneuano esse distintamente la sedia loro, ma a questa non ui era ragione, nè modo. Ma poi, che si prese ad ordinare l'uniuerso, Iddio primieramente il fuoco, & la terra, & l'aere, et l'acqua, iquali veramente haueuano di elementi vestigij, ma in tutto erano cosi dispo sti, come è conueniente, che sieno tutte quelle cose, dalle quali Iddio è lontano, cosi allora essendo questi, di distinte

stinte figure, di specie, & di numeri adornò. Et tengasi da noi per sempre questa opinione per ferma, che Iddio quegli di tali, che non erano, quanto piu bellamente, & ottimamente fusse possibile ordinò. Ora adunque fa mestieri dimostrare la dispositione, & la generatione di ciascuni di questi, con nuoua, & insitata maniera di dimostratione, ma a voi, che partecipi siete di tutte le vie della dottrina, per lequali è necessario, che le dette cose si dimostriuo, piana, & chiara. Prima ueramente, che il fuoco, & la terra, & l'acqua, & l'aere, corpi sieno, egli è chiaro appresso tutti. Et ogni specie del corpo ha profondità. Et la profondità, egli è al tutto necessario, che contenga la natura piana. Et la dirittura della piana base si constituisce de' triangoli. Appresso tutti i triangoli hanno da due principio, che l'uno, & l'altro ha vno angolo retto, & due acuti. De iquali l'uno da ogni banda ha di angolo retto una parte, distinto con lati vguali; ma nell'altro le parti disuguali con disuguali sono distribuite. Adunque per ragioni probabili alla necessità congiunte procedendo, questo principio del fuoco, & de gli altri corpi supponiamo. Ma i sourani principij di questi sono a Dio noti, & de gli huomini a colui, che di Dio sia amico. Fa mestieri adunque dire, per qual ragione i quattro corpi si facciano bellissimi, fra loro veramente dissimili, ma che si possano in se stessi scambieuolmente dissoluere, et di se stessi generare. Se ciò noi apprenderemo, noi haueremo la verità della generatione della terra, & del fuoco, & di quelle altre cose, che proportioneuolmẽte sono di que

sti in mezo. Perciocbe allora noi non concederemo ad alcuno, che dica, che in alcun luogo ui si ueggano corpi più belli di questi, ciascheduno de' quali sia secondo uno genere. Proponiamoci adunque di constituire quattro generi di corpi di bellezza prestanti, & così affermare noi hauere compreso la natura sofficientemente di questi. Di due triangoli ueramente l'isoschele, cioè quello, che ha i lati vguali, ha una natura, & quello, che è da vna parte più lungo, ne ha infinite. Adunque se noi dirittamēte uorremo incominciare, fa mestieri, che noi eleggiamo auanti il bellissimo de gli infiniti. Se adunque alcuno fia, che habbia eletto il più bello alla constitutione di questi, uinca la opinione di colui, non come di auuersario, ma come di amico. Poniamo noi adunque di molti triangoli uno bellissimo, lasciando gli altri da parte, del quale lo equilatero triangolo de' terzi è composto. Et la ragione perche così sia, lunga sarebbe. Ma a colui, che ciò con argomenti conuinca, & che ritroui, ch'egli non è così, si riserba un dolce premio della uittoria. Ora sieno da noi proposti due triangoli, de i quali il corpo del fuoco, & i corpi de gli altri composti sono. L'uno di questo sia l'isoschele triangolo di uguali lati composto, & l'altro sia, che sempre ha il più lungo lato il triplo maggiore in potentia del minore. Ma quello che noi non sicuramente di sopra detto habbiamo, hora meglio dobbiamo distinguere. Perciocbe i quattro generi ci pareuano tutti scambieuolmente fra loro hauere la generatione, ciò non bene imaginando. Conciosia cosa, che i quattro

Marsilio varia.

generi

generi de i triangoli, i quali eletti habbiamo si generano. Tre ueramente di uno, che ha i lati inequali. Et il quarto solo del triangolo Isoschele si compone. Adunque possono tutti così scambieuolmente fra loro risoluersi, & mutarsi insieme, che di molti piccoli, pochi grandi, & per conuerso si facciano. Tre ueramente possono, percioche essendo fatte di vna tutte queste cose, quando le cose maggiori si disciolgono, molte picciole delle medesime si constituiscono, riceuendo picciole, & a loro conuenienti figure. Da capo quando molte cose fieno per triangoli disperse, fanno un numero di una grandezza, & compiono un'altra grande specie. Queste cose adunque sieno dette della scambieuole loro generatione. Resta che noi diciamo, come, & quale ciascuna specie di quegli sia fatta, & di quali concorrenti numeri. Sarà ueramente la prima specie, che sia di pochissimi composta, lo elemento di quella, c'ha il lato più lungo il doppio del più breue lato. Et componendosi amendue questi, secondo il diametro, & tre uolte questo facendosi, & i diametri, & i più brieui lati fermandosi quasi in un medesimo centro, si fa uno equilatero triangolo di triangoli sei di numero. Et i quattro triangoli equilateri, secondo tre piani angoli composti, fanno vno angolo solido, il quale dapoi segue di origine quell'angolo, che è obtusissimo di tutti i piani. Ora fatti questi quattro triangoli, la prima specie solida, di tutto il circonferente distributrice in parti uguali, & simili, si constituisse. Et la seconda de i medesimi triangoli, ma secondo equilateri triangoli otto

 consti-

tuiti, che fanno un solido angolo di quattro piani. Et fatti questi tali sei, il corpo secondo cosi hebbe compimento. Ma il terzo, di due uolte sessanta elementi congiunti insieme, & dodici solidi angoli, ciascheduno de' quali è da cinque piani triangoli equilateri contenuto, che ha uinti basi equilateri, nacque. Hora adunque cosi l'altro elemento habbia queste cose generate. Ma il triangolo Isoscbele, generò la natura del quarto, secōdo quattro constituito, raccogliendo al centro gli angoli retti, & vno quadrangolo equilatere facendo. Onde questi sei collegati insieme, fecero otto angoli solidi, ciascuno de' quali è accomodato, per tre piani retti. Et la figura del corpo cosi constituito diuenne cubica, hauendo sei piani quadrangoli equilateri basi. Euui ancora una quinta compositione, laquale vsò Iddio alla constitutione dell'vniuerso, & quelle cose descrisse, & figurò, lequali tutte alcuno considerando, ragioneuolmente dubiterebbe, s'egli s'habbia da dire, che ui sieno infiniti mondi, ouero finiti. Il dire, che sieno infiniti, riputerà ueramente, che sia opinione di alcuno indotto, che non habbia ueruna scientia delle cose degne di cognitione. Ma se vn mondo, ouer cinque essi debbano con uerità affermare, che sieno, più si conuiene in questo modo stando, meritamente dubitare. La ragion nostra certamente dichiara con uerisimile pruoua, che quello sia per natura nato vno, ma alcun'altro ad altre cose riguardando, haurà altra opinione. Ma queste cose lasciamole da parte. Hora i quattro generi da noi poco fa ordinati, in fuoco, terra, acqua, & aere distinguiamo. Alla

ξυμπαγέντων

terra

terra assigniamo la specie cubica, perciochè di tutti quattro i generi la terra è immobilissima, & di tutte le cose corporali quella, ch'è piu composta. Et è necessario, che principalmente sia fatto tale, quello, che ha le basi fermissime, & sicurissime. Et la base de i triangoli, che sono equilateri da principio suppositi, è per natura piu ferma, che la base di quegli, che non sono equilateri. Et quel piano, che dell'uno, & l'altro è composto, equilatere dello equilatere quadrangolo, del triangolo veramente quanto alle parti, & quanto al tutto piu fermamente di necessità prouiene. Però questo attribuendo alla terra, seguiamo vna conueniente ragione, & probabile. Dapoi all'acqua quello, che de gli altri tre è piu immobile. Et al fuoco quello, ch'è mobilissimo. Et il mezo all'aria. Et così il minimo corpo al fuoco, & il grandissimo all'acqua, & il mezano all'aria. Appresso lo acutissimo al fuoco, il secondo all'aria, & il terzo all'acqua. Adunque di tutti questi, quello che ha le piu picciole basi, egli è necessario, che sia velocissimo. Perciochè egli è attissimo a penetrare, essendo affatto acutissimo di tutti, ancora egli è leggierissimo, essendo di medesime parti picciolissime composto. Et quello, ch'è secondo, secondariamente fa mestieri, che queste cose habbia. Et per terzo il terzo. Adunque secondo la diritta, & probabile ragione, sia vna solida specie di Piramide, lo elemento, & il seme del fuoco. Et la seconda specie per generatione diciamo dell'aria, & la terza dell'acqua. Hora di tutti questi sì piccioli così bisogna pensare, che se ciascheduno

duno solamente di ciascuno genere si toglia, niuno per la picciolezza da noi si potrà vedere, ma se molti insieme sieno congregati, i loro corpi, & grandezze si vederanno. Oltre a ciò tutti questi, cotanti in ogni luogo, quanto alle moltitudini, & i mouimenti, & le altre potentie, da Dio con proportione pienamente sono stati fatti perfetti, & collegati, quanto la natura della necessità voluntaria, & persuasa potea riceuere. Di tutti certamente, li cui generi di sopra narrati habbiamo, cosi secondo il verisimile stà la cosa. La terra veramente abbattendosi al fuoco, dallo acume di quello disciolta è portata, & è risolta in esso fuoco, ouero in aria, ouero in acqua; fin che le parti di quella da capo ridotte insieme, & a se scambieuolmente accoppiate, rifacciano la terra. Perciochè non mai in altra spetie trapasserebbe. L'acqua poi dal fuoco, ouer dall'aere, diuisa in due parti; quelle restituite insieme, ha modo di farsi un corpo di fuoco, et due di aere, & le portioni dell'aere di vna parte disciolta, fanno due corpi di fuoco. Da capo quando il fuoco dall'aere, ò dall'acqua, ouero da alcuna terra è occupato, & esso ueramente poco in molti si muoue, & nelle cose agitate contrasta, & superato si rompe, due corpi di fuoco in una specie d'aere crescono. Dapoi superato l'aere, & disperso, di tutti due, & mezo di acqua tutta vna specie si compone. Hora cosi da capo quegli consideriamo. Ogni volta, che compreso dal fuoco alcuno genere de gli altri, con lo acume de gli angoli, & secondo i lati si taglia, allora cessa di essere tagliato, quando hauerà passato nella

natura del fuoco. Perciochе ciascuno genere medesimo, & simigliante da vno simile, & medesimo non patisce, ma fin che in altro si trasmuta, & che lo inferiore col piu possente contrasta, di dissoluersi non cessa. Da capo quando i minori da molti maggiori circondati sono, & che pochi lacerati si estinguono, quando si vogliono constituire nella Idea di quel che vince, cessano di estinguersi, & si fa di fuoco aere, & di aere acqua. Et se in questi sia il trapassamento, & alcuno genere de gli altri contrasti, non cessano di dissoluersi, prima che, ouero in tutto essendo dissolubili, scacciati fuggano a quello, che gli è congiunto, ò superati, diuenuti finalmente di molti vno simile al vincitore, restino amicheuolmente in compagnia con quello. Il perche per cotali passioni tutte le cose scambieuolmente mutano luogo. Perciochе di ciascun genere le moltitudini, secondo il proprio luogo si distinguono, per il mouimento della sedia, che le riceue. Et quelle cose, che infra loro son dissimili fatte, per la agitatione, al luogo di quelle, alle quali son diuenuti simili, portate sono. Adunque i corpi simplici, & primieri di cotali cagioni son fabricati. Ma che nelle loro specie altri generi ancora innati sieno, habbiamo da attribuire la cosa alla constitutione dell'uno, & dell'altro elemento, laquale non solamente da principio parturì uno triangolo, che hauesse grandezza, ma ancora minori, & maggiori, tanti veramente di numero, quanti sono i generi nelle specie. La onde questi in loro stessi mescolati insieme, & scambieuolmente, hanno vna varietà infinita.

Della quale fa mestieri, che sieno intendenti, coloro i quali hanno da assignare ragione probabile della natura. Se alcuno adunque in che modo, & con quai cose insieme il mouimento, & la constitutione si faccia, certamente fra se non stabilirà, molte cose alla disputa, che indietro resta, saranno d'impedimento. Di queste veramente parte si ha detto, & parte ci resta a dire. Nella piana, & vguale natura mai nō suole essere mouimento. Percioche egli è difficile, anzi impossibile a ritrouarsi cosa, che s'habbia da muouere senza il motore, ouero il motore, senza la cosa, che s'habbia da muouere. Et di tutte queste cose non vi è mouimento, & queste egli è impossibile, che mai sieno vguali, & piane. Cosi adunque noi sempre poneremo lo stato veramente nella vgualità, & il mouimento nella disuguale natura. Et la disaguaglianza ancora è cagione di quella natura, che all'uguale è contraria. Noi certamente habbiamo trattato la generatione della disaguaglianza. Ma in qual modo ciascune cose, secondo i generi, non diuise cessano di essere scambieuolmente mosse, & portate, non habbiamo ancor detto. Cosi adunque da capo noi ciò esporremo. Il circuito dell'vniuerso, hauendo col suo giro circolare, abbracciato i generi, & cercando per natura seco stesso di congiungersi, tutte le cose strigne, & non sostiene, che vi rimanga alcun luogo vacuo. La onde il fuoco, per tutte le cose grandemente ha penetrato, & secondariamente l'aere, come quello, che naturalmente ad esso di sottigliezza è vicino, & così dapoi per simile ragione glialtri. Percioche quelle

Qui Marsilio male tradusse, chiamando ὁμαλότητα la pianezza, significādo piu tosto in q̃sto luogo Plat. la vgualità, ouero l'aggnaglianza de gli elementi.

le cose, che di grandissime parti composte sono, hanno nella loro constitutione lasciato vn grandissimo vacuo, & le minime, allo'ncontro vn minimo. Et il concorso della stretttura sospinge le cose picciole ne i vacui delle cose grandi. Adunque essendo le cose picciole impiegate intorno alle grandi, & discernendo le cose inferiori quelle che maggiori sono, & le maggiori costringendo le minori, tutte le cose in suso, & in giuso sono a i loro luoghi trasportate. Percioche ciascuna cosa mutando la grandezza, muta etiandio de i luoghi la stanza. Così adunque, & per queste cagioni la generatione della inequalità conseruata sempre, di queste cose il mouimento, & al presente, & nell'auenire perpetuo presta. Doppo queste cose noi habbiamo a sapere, che ui sono molti generi di fuoco, ciò è, la fiamma, & quello che da essa fiamma acceso resta, che abbrucia veramente, ma non apporta lume alcuno a gli occhi, & quello, che spenta la fiamma fra le cose ch'erano accese rimane. Simiglia ntemente dell'aere ve n'è un purissimo & agilissimo, che per nome si chiama ethere, & vn'altro torbidissimo di nuuole, & di tenebrosa caligine ingombrato, & altre specie ancora vi sono senza nome per la disaguaglianza de' triangoli. Dell'acqua per certo vi sono due principali generi, vno vmido, & l'altro fusibile, l'vmido genere veramente, perche è partecipe di piccioli generi, & disuguali dell'acqua, facilmente è atto a muouersi da se stesso, & da altrui, per la sua disuguale natura, & per la specie della sua figura. Et quello, che di grandi, & uguali è cōposto,

è piu

è più stabile di quell'altro, & il graue è dalla equalità congelato, ma per il fuoco penetrante, & dissoluente quello, perduta la equalità, è più del mouimento partecipe. Onde fatto agile a muouersi dal vicino aere cacciato, & steso per terra, due cose patisce, perciochè egli si liquefà, & cade a terra. Quella prima passione della mole, purgatione, & quest'altra flussosi nomina. Da capo quinci uscendo fuori il fuoco, come che egli non esca nel uacuo, cacciata il prossimo aere, sospignendo l'umido corpo, che è ancora mobile nelle sedie del fuoco, quello con quello mescola insieme. Ora questo corpo sospinto, & da capo ricouerando le equalità, essendosi partito il fuoco autore della disaguaglianza, nel medesimo seco lo ritorna, & la partita ueramente del fuoco freddo, & il concorso fatto, partendosi il fuoco, noi chiamiamo una congelata freddura. Et di tutte queste, che noi acque fosili chiamiate habbiamo, quel genere, che delle sottilissime, & ugualissime si fa densissimo, uniforme, & di colore risplendente, & giallo, è una cosa pretiosissima, egli è florido oro congelato per pietra. Et il ramo dell'oro, ch'è per la dẽsità durissimo, & di color negro, diamante si chiama. Ma quello che ha le parti all'oro uicine, & che più specie di una contiene, & ch'è cosa più densa dell'oro, & che di poca, & sottile parte terrena partecipa, sì ch'egli più aspro sia, & piu duro, ma in quanto ch'egli ha internamente grandi interualli, è piu leggiero, quest'uno genere di lucide, & congelate acque è, et si nomina rame. Ma quando la terrena parte con

Della generatione de' metalli.

questo

questo mescolata, per la antichità dalle altre parti di questo si separa, & alla estrema superficie mandata, si fa per se all'aspetto manifesta, rugine si chiama. Le altre cose di questo genere, con uerisimili ragioni apprendere, egli non è malageuole. Et se alcuno per ricreatione, tralasciando le ragioni di quelle cose, che sempre sono considererà le uerisimili proue della generatione, & di cotale consideratione senza rincrescimento si diletti, conseguirà nella uita uno moderato giuoco, & prudente. Così adunque hora queste cose concedendo, doppo ciò quelle delle medesime, che pareranno probabili, così trascorriamo. Spesso si mescola col fuoco una parte dell'acqua sottile, & umida, & scorrente, così perciò nominata, perche la terra lubrica le scorre intorno, & molle ancora per quella cagione, perciocbe le basi di quella meno ferme, & stabili, che quelle della terra, cedono facilmente. Questa quando dal fooco lasciata è ancora dall'aere abbandonata, diuiene piu uguale, & uscendo le cose aliene, in se stessa si ristrigne, & così congelata, se ciò auuerrà di sopra della terra, fa gragniuola, & se in terra, ghiaccio. Et quãdo meno si congela, se ciò di sopra la terra auiene, neue, & se in terra fatta dalla rugiada piu grossa, è detta brina. Ma quando molte specie di acqua sono scambieuolmente mescolate insieme, tutto quel genere, per gli arbori dalla terra stillante, liquore, & umore si chiama. Ora ciascuni liquori per gli mescolamenti, hauendo dissimiglianza fra loro, fanno molti altri generi senza nome, ma quattro specie ignee,

che

che sono molto lucide, & trasparenti hanno i nomi sortito. Quello che l'anima insieme col corpo riscalda, uino si dice. Et quello, che è polito, & disgregatore della uista, & che perciò splendido al uedere, & rilucente, & grasso ci appare, è specie untuosa, & di oglio, pece, & gomma, & cose di simil genere. Ma quello, che gli stretti meati della bocca fino alle interne parti della natura inumidisce, con tale forza dolcezza spargendo, mele communalmente si appella. Finalmente quello, che la carne dissolue, & abbruccia, & è spumoso, da tutti i liquori separato, succo si chiama. Et la specie della terra, che per l'acqua sorge in questo modo si fa pietra. L'acqua congelata quando nel mescolamento manca, trapassa nella specie dell'aere, questo aere ricorre nel suo luogo proprio, & di quegli niente ui è di uacuo. Adunque percuote l'aere prossimo. Questo se essendo graue fia scacciato, & sparso intorno alla mole della terra, rompe grandemente, & se stesso conduce in quei luoghi, onde era il nuouo aere asceso. Finalmente la terra dall'aere insieme con l'acqua indissolubilmente congelata, genera i sassi, i piu belli ueramente quegli, che sono di eguali, & piane parti rilucenti, & piu brutti quelli, che sono al contrario. Et quando tutto lo umore per lo acume del fuoco si risolue, & il corpo per quello piu secco diuiene, ui resta quella spetie di terra sottile, che si chiama certa. Alcuna uolta ancora lasciato lo umore, & fatta la terra per il fuoco, fusibile, & sopragiuntoui poi il freddo, si genera una pietra negra. Quando ancora il medesimo simi-

Della generatione delle pietre, & delle gemme.

κέραμον

gliantemente, per lo mescolamento è di molto vmore priuato, ma è composto di parti molto sottili della terra, & è salso, & mezo ghiaccio diuiene, & sorge per l'acqua, parte purgatiuo genere dell'oglio, & della terra, nitro si chiama, & parte quello, che legitimamente al viuere quotidiano è cōmodissimo, il sale si genera, corpo amico a Dio. Et le cose dell'vno, & dell'altro communi, non sono con l'acqua solubili, ma col fuoco per vna cosa tale, cosi si congiungono. Le masse della terra il fuoco veramente, & l'aere non liquefa. Percioche essendo questi due elementi sottilissimi, & piu minuti de i vacui della terra, cosi per gli capacissimi meati di quella senza alcuna violentia penetrando vanno, che nè quella dissoluono, nè liquefanno. Ma le parti dell'acqua, perche sono maggiori, liquefanno con violente flusso. La terra adunque male insieme congiunta, cosi l'acqua sola dissolue con la sua forza, ma la congiunta, niuna altra cosa, che il fuoco. Percioche nulla fuori che il fuoco questa penetra. Ancora il congelamento dell'acqua, quello ch'è violentissimo, il fuoco solo, & il piu debile l'vno, & l'altro il fuoco, & l'aere spargono. L'aere veramente per gli vacui, il fuoco etiandio per gli triangoli, & l'aere per forza costretto, niente, saluo che per lo elemento scioglie, ma quello, che non è sforzato solo il fuoco risolue. I corpi di acqua, & di terra cosi composti, che l'acqua venga a chiudere i vacui della terra, dalla forza costretti di tal guisa sono, che l'acqua esterna per quegli scorrere non può intorno, & perciò liquefare non gli può, ma

il fuoco,i meati dell'acqua penetrando, sì come ancora l'acqua i uacui della terra, & così nell'acqua operando,come il fuoco nell'aere,dà la cagione al corpo commune di liquefarsi. Ora questi parte hanno meno di acqua, che di terra,com'è il genere del uetro,& quelle pietre, che fusili si chiamano, & parte allo'ncontro piu di acqua, quali sono tutte quelle cose,che di specie di cera, & come corpi uaporosi sono composte. Fin quì noi habbiam quasi dimostrato quelle specie, che con figure, & communicationi, & mutamenti fra loro scambieuolmente uanno uariando. Hora per quali cagioni nascano le loro passioni,noi ci ingegneremo di dimostrare. Primieramente adunque fa mestieri,che alle cose dette sempre ui sia il sentimento. Ma la generatione della carne,& di quelle cose, che alla carne appartengono, & quello etiandio, che è mortale dell'anima, non habbiamo ancora dichiarato,percioche queste cose,cioè quelle,che sono sensibili, non sono dalle passioni separate,& quelle senza queste non possono essere sofficientemente espresse, & insieme parlarne,quasi ch'egli non è possibile. Primieramente adunque bisogna supponere altre cose, dapoi quelle, che seguono, si hanno da espedire. Perche adunque da hora innanzi nel disputare esse passioni seguano i generi,sieno a noi primiere quelle cose,che al corpo,& all'anima appartengono. Inprima adunque ueggiamo noi con qual ragione diciamo il fuoco caldo. Ilche così noi conosceremo, se anderemo considerando la diuisione, & il partimento da quello nel corpo nostro fatto. Percioche, che quella passione

sia un certo acume, noi tutti quasi sentiamo. Ora la sottigliezza de gli angoli, & l'acutezza de i lati, & la picciolezza delle particelle, la uelocità del mouimento, con lequai cose egli è a tutti potente, et penetrante, et quello in che s'incontra sempre uelocemente diuide, et dissipa, noi dobbiamo considerare; riuolgendoci nella memoria la generatione della sua figura. Perciochè quella massimamente, et non altra natura diuidendo i corpi sinistri, et in picciole parti incidendoli, meritamente quella passione apporta, et quel nome, che noi hora caldo chiamiamo. Et la passione a questa contraria, come che sia a ciascuno manifesta, nondimeno della sua dichiaratione non manchi. Conciosia cosa, che le umide parti de' corpi, piu grandi delle nostre umide parti, quando entrano nel corpo nostro, scacciano le parti minori, ma nelle loro sedie non possono intromettersi, et costringendo il nostro umore, di disuguale, et agitato, immobile per la equalità lo rendono, et congelato, et lo restringono. Et quello, che contra natura è costretto, secondo la natura repugna, et se stesso rigitta nel contrario. Onde in cotal cõtrasto, et in questo dibattimẽto il tremore, et il rigore consiste, et tutta questa passione, freddo, et quello, che quella apporta, ha il medesimo nome. Et duro diciamo quello, alquale la carne nostra cede, et molle quello, che alla carne, et cosi le cose scambieuolmẽte dure, et molli per la medesima ragione chiamiamo. Et quello cede, che sopra poco si sostenta. Et quello, che è di basi triangolari, come al piano grandemẽte appoggiato, fortemẽte resiste, et quello, ch'è assai

 denso,

denso, contra quello, che viene, grandemente ripercuo te. Oltre a ciò il graue, e'l leggiero chiarissimamente si dichiarerà insieme con quella natura, che sù, & giù vien detta; ma egli è cosa strana a pensare, che vi sieno due certi luoghi, per natura fra loro scambieuolmente di lungo interuallo distinti, & vno di essi chiamarsi giuso, alqual luogo sieno tutte quelle cose portate, che hanno vna certa grauezza di corpo; & l'altro, suso, al quale per forza si muouono tutte le cose. Perciòche essendo tutto il Cielo di rotonda figura, tutte le cose, lequali vgualmente dal mezo distanti, sono fatte estreme, fa mestieri, che sieno esse simigliantemente estreme. Et il mezo ancora con vguali misure da gli estremi distante, allo'ncontro vgualmente tutte le cose riguarda. Perche adunque è così disposto il mondo, se alcuno dirà alcuna cosa delle dette essere in sù, ouero in giù, non fuor di ragione parerà, che costui alcun nome conueniente non dica. Perciòche il luogo di mezo in esso, nè sù, nè giù si dee dire, ma in mezo. Ancora quello, che da ogni parte v'à a cerchio, nè egli è mezo, nè ha in se vna parte dall'altra differente, quanto al mezo, ouero alcuna cosa di quelle, che sieno allo'ncontro locate. Onde a quello, che di se stesso è simigliantissimo, niuno con ragione penserà d'attribuire nomi contrarij, perciòche se alcuna cosa sia soda, & da ogni parte nel mezo del mondo di peso uguale, a niuno de gli estremi per la perfetta simiglianza di quelli declinerà, ma se alcuno a quella intorno camini, spesse fiate a se medesimo starà per opposite piante, antipode, & la istessa

ὄγκον ἀκουσίως.

κατ' ἀντικρύ.

ἀντίπους

parte di quella sù, & giù chiamerà. Adunque l'universo, sì come poco auanti habbiamo detto, essendo rotondo, vn'huomo prudente non affermerà, che habbia alcun luogo sourano, ouero inferiore. Ma donde habbiano preso queste cose il nome, & in quali vedendo noi quelle, per quelle siamo assuefatti tutto il mõdo cosi diuidendo nominare, inprima cotali cose supponendo, inuestighiamo. Se alcuno in quella parte del mondo sia, laquale maggiormente la natura del fuoco ha sortito, & alla quale da ogni parte è portato, & ritruoui alcuna forza, per laquale prenda le parti del fuoco, & le pesi, ouero nelle bilance le ponga, accioche in giù tirando il fuoco, lo cacci per forza nell'aere dissimigliante, egli è chiaro, che la minore portione del fuoco, piu facilmente sia sforzata, che la maggiore. Conciosia cosa, che quando due cose insieme con una forza sono in alto leuate, la minore veramente piu, & la maggiore meno ceda a chi le fa forza. Et l'una graue si chiama, & in giù è portata, & l'altra leggiera, & in sù. Il medesimo auiene a noi abitanti la terra. Percioche alla terra appoggiati, & per quella caminando, noi i legnaggi terreni l'uno dall'altro separiamo, & distinguiamo, & spesse fiate gittiamo essa terra per forza, & contra natura nell'aria dissimigliante, amendue della parente natura partecipi. Oude la minore portione piu ageuolmente della maggiore al luogo dissimigliante gittata, prima cede alla forza, & quella nominiamo leggiera, & quel luogo, al quale la cacciamo, in suso. Et la contraria passione a questi, vna cosa graue, & in giuso.

 Egli

Egli è adunque necessario, che sieno queste cose differenti fra loro, percioche le moltitudini de i generi, occupano scambieuolmente luogo contrario. Percioche quello, che in altro luogo è leggiero, egli è leggiero, secondo il luogo contrario, & il graue simigliantemente al graue, & a quello, che ingiuso si dice, quello ch'è in giuso, & quello che in suso si chiama a quello, ch'è in suso. Però che tutte queste cose contrarie, & oblique, & affatto differenti essere, & farsi fra loro si ritroueranno. Nondimeno di tutti questi una sola cosa habbiamo a pẽsare, che la uia, & il procedere di ciascũ di questi, tẽdendo ad una cosa simile, et di sua natura, quello ch'è portato rende graue, & fa il luogo, nelquale questo tale uien portato, in giuso. Et le cose che altrimenti si truouano, fa altrimenti. Di queste passioni adũque, cotali cagioni siẽ dette. La cagione ancora della piana, & aspera passione ciascuno riguardando fora ad altrui sofficiente a dichiarare. Percioche la durezza con la inequalità mescolata questa, & quella la equalità con la spessezza presta. Ma di quelle communi passioni, che intorno à tutto il corpo auengono, quella grandissima ci resta, laquale del piacere, & del dolore suole essere cagione in quelle cose c'habbiam dette. Et tutte quelle cose simigliantemente, lequali per le parti del corpo ai sensi aperte sono, & che dolori, & piaceri muouono. Così adunque di tutta la sensibile, & insensibile passione le cagioni prendiamo, riuolgẽdo nella memoria tutto quello, che noi di sopra habbiamo distinto di quella natura, che facilmẽte si muoue, & di quella, che si muoue difficilmente.

Marsilio erra.

cilmente. Percioche in questo modo dobbiamo procedere in tutte quelle cose, che noi comprendere desideriamo. Quando in quello, che per natura facilmente si muoue, alcuna ancora che brieue passione auenga, ciascuna parte di quello, alle parti seguenti circolarmente essa passione trasfonde, finche alla sedia della prudentia si peruenga, doue per questi quasi nuncij la potentia di quello, che apportò la passione, si conosce. Ma quello, ch'è al primo contrario, & che è quasi immobile, quella circolare trasfusione non viene hauere, & esso solo patisce, & alcuna delle cose prossime non muoue. Là onde non compartendo le parti l'una all'altra la prima passione, & quinci rimanendo tutto lo animale immobile, quello che patisce insensibile si rende. Questo diuiene ueramente intorno all'ossa, & i capelli, & tutte l'altre parti, che in noi per lo piu terrene habbiamo. Ma gli istrumenti del uedere, & dell'udire fanno in tutto altrimenti, per essere in questi, grandissima forza di fuoco, & d'aere. Oltre a ciò quello, che al piacere, & al dolore appartiene, così fa mestieri considerare. La passione, che uiolentemente, & contra natura raccolta ci sopraviene, si fa molesta. Et quella, che da capo nella natura abondeuolmente ritorna, è dolce. Et quella che al contrario si fa, è al contrario. La grāde passione con ageuolezza fatta, è grandemente sensibile, ma non è di piacere, & di dolore partecipe, come sono quelle passioni, che dal uedere prouengono. A' quello, con che noi di sopra narrato habbiamo, che il nostro corpo ha conuenientia nel giorno, a questo

le incisioni, & adustioni, & tutte l'altre cotali passioni, dolore non apportano, nè piacere ancora, quando si fa nella sua specie ritorno. Ma i grandissimi sentimenti, & chiarissimi a quello competiscono, in quanto alcuna cosa patisce, & s'incontra in alcuna, & la tocca. Perciochè non ui è affatto alcuna uiolentia alla separatione, & al mescolamenco di quella. Ma i corpi di piu grandi parti composti, & appena all'operante cedenti, quando i mouimenti distribuiscono per tutto il corpo, piaceri, & dolori contengono, cioè, quando del suo stato si muouono, dolori, & quando nel medesimo da capo ritornano, piaceri. Ancora quelle cose, che a poco a poco le separationi, & le euacuationi di se patiscono, & le repletioni insieme, & abondeuolmente, non hauendo sentimento alcuno di euacuatione, & hauendolo della repletione, alla mortale potentia dell'anima dolori alcuni non apportano, ma piaceri grandissimi. Ilche dal sentire de' soaui odori si conosce. Ma quelle cose, lequali dalla sua natura insieme, & abondeuolmente sono scacciate, & a poco a poco appena in quella ritornate sono, fanno il contrario delle cose predette. Questo chiaramente si uede nel tagliare, & nello abbruciare i membri del corpo. Hora si è trattato hoggimai delle cōmuni passioni di tutto il corpo, & di quelle, che cognome portano. Onde al presente ci ingegneremo, se mai potremo d'esporre quelle, che a certe parti del corpo nostro auuengono, & donde nascono, & da quali cagioni si fanno. Primieramente adunque s'egli è mai possibile, quelle cose dichiariamo, lequali habbiam disopra lasciate,

ἀποχω. ρήσεις

Qui Platone ci insegna le passioni, & le forze di tutti i sētimenti.

ſciate, quando ragionauamo de gli umori, eſſendo proprie paſſioni della lingua. Egli ci appare, che queſte coſe, sì come ancora molte altre, ſi facciano per certi meſcolamenti, & ſeparationi, & oltre a ciò che uſino piu delle altre dell'aſpro, & del piano. Si ſtendono dalla lingua alcune uene alla ſedia del core, come nuncie de' ſapori, nelle quali ſe alcune coſe coſi s'incontreranno, che penetrando la umida tenerezza della carne, liquefatta alquanto la ſua natura terreſtre, eſſe uene riſtringano, & uengano a ſeccare, generano cotali ſapori, cioè, ſe ſono piu aſpre, acerbi, & ſe meno aſpre, un poco garbi. Ma le coſe, che quelle purgano, & che lauano tutto ciò ch'è intorno alla lingua, ſe oltre modo queſto facciano attaccandoſi, sì che alquanto della natura di quella liquefacciano, quale è la potentia del nitro, tutte amare ſi nominano. Et ſe hanno forza piu temperata del nitro, & piu moderatamente purgano, & lauano, ſalſe ci appaiono, & a noi piu grate, ſenza aſprezza di amaritudine. Et le coſe che applicate al caldo della bocca, & da quella fatte molli, & riſcaldate da capo quella riſcaldano, & che ſono per la ſua leggerezza sù a i ſentimenti del capo eleuate, & che tutte le coſe, nelle quali s'incontrano diuidono, per cotali forze, tutte queſte acute ſon dette. Ma alcune fiate queſte medeſime da putredine aſſottigliate, entrano nelle ſtrette uene, & coſtringono le parti interne, coſi terrene, come quelle c'hanno proportione di aere, ſcambieuolmente agitate a meſcolarſi inſieme, & coſi meſcolate a raccoglierſi in alcune, & in alcune altre entrare,

trare, & col suo entrare penetrate, quelle concaue ren dere, & distese, doue l'umore concauo, & gonfio intorno l'aere si sparge, & questo umore alcuna uolta è terreo, & alcuna puro, & diuiene di acqua concaua uno uaso d'aere umido, & chiaro. Ma quello che di acqua pura nasce, da ogni parte traluce, & si chiama bulla. Et quello, che si fa di umore piu terrestre insieme commosso, & eleuato, il nome ha sortito di bollimento, & gonfiatura. Et di tutte queste passioni la cagione si chiama una acetosa qualità. Et la passione contraria a tutte queste cose, che di questi si son dette, nasce da contraria cagione. Ma quando la umida qualità di quelle cose, che entrano è per natura concorde, & conueniente alla qualità della lingua, & mitiga, & mollifica quella, & quella asprezza tocca piaceuolmente, & le cose, che contra natura in noi ristrette, ouero sparse furono, rilassa, ouero raccoglie, & a ciascuna cosa, quanto è possibile, l'abito naturale ritorna, tutto questo egli è soaue, & grato a ciascuno, & fatto medicina, & rimedio delle uiolenti passioni, uiene chiamato dolce. Ma intorno alla facoltà delle narici non ui sono specie. Percioche tutta la natura de gli odori è meza generata, & ad alcuna specie non auenne di hauere per proportione odore alcuno: Ma le nostre uene intorno a queste cose a i generi della terra, & dell'acqua piu ristrette sono, & a i generi del fuoco, & dell'aere piu larghe. La onde niuno di questi mai alcuno odore ha sentito. Ma sempre nel bagnare di alcune cose, ò putrefare, ò liquefare, ouero euaporare, gli odori si generano. Percioche mutandosi

πομφόλυξ. ζύμωσιν.

μυκτῆρσιν.

tandosi l'acqua in aria, ouer l'aria in acqua, nel mezo di questi gli odori si fanno, & tutti gli odori, ò che sono fumo, ò nebbia. Ma di questi quello, che d'aere si muta in acqua nebbia, & quello, che di acqua in aere, è fumo. Quinci auiene, che gli odori dell'acqua piu sottili sono, & dell'aere piu grossi. Il che assai chiaro si mostra, quando alcuno occorrendogli qualche cosa al naso, per forza ritira in se stesso lo spirito. Perche allora niuno odore insieme scorre, & lo spirito di odori nudo solo segue. Queste due varietà sono adunque in questi senza nome, nè di molte, nè di simplici specie, ma sono iui due soli nomi manifesti, cioè il soaue, & il molesto. Questo veramente disturba, & guasta tutta quella capacità, che dalla cima del capo fino all'ombilico è posta, & quello la medesima mitiga, & con un certo amico ingresso l'abito naturale di quello serba. Oltre a ciò la terza facoltà in noi del sentire, cioè, l'udire, dobbiamo cōsiderare, et esporre p quali cagioni le passioni di quello auēgano. Adunque poniamo noi affatto la voce vna certa percossa dell'aere, per le orecchie, & il cerebro, e'l sangue fino all'anima penetrante. Et l'vdire chiamiamo, il mouimento da quella nato, dal capo incominciante, & nella sedia del fegato terminante. Il mouimento ueloce, in acuto resulta, & il tardo in graue. L'uno uguale, & piano, & il contrario aspro. Grande quello, ch'è molto, picciolo quello, ch'è poco. Di queste voci la concordia, & le consonantie, nelle cose; che dapoi si diranno, noi dichiareremo. Ora segue il quarto genere del sentire, il quale fa mestieri distinguere, hauendo

ὀμίχλη.

Dei colori, & delle differētie di quegli.

do in se molte varietà, lequali tutte noi colori chiamiamo, che sono come una certa fiamma da tutti i corpi deriuante, che ha le parti a muouere il senso del vedere accomodate. Le cagioni dalle quali si genera la vista noi di sopra trattate habbiamo. Ora adunque de i colori, massimamente in questo modo si conuiene probabilmente trattare. Le cose, che dalle altre parti portate, cadono nell'aspetto, sono parte minori, parte maggiori, et parte uguali alle parti di essa vista. Le uguali ueramente sentire non si possono, lequali noi diafane chiamiamo. Et le maggiori, ò le minori, noi diciamo, parte raccogliere, & parte separare la uista, a guisa di quelle cose, che col caldo, ouero col freddo la carne, oueramente di quelle, che con l'asprezza, ò con l'acume, ouero il caldo loro ristringono, ò rilassano la lingua. Onde queste cose, che tali alla vista si mostrano bianche, ouer nere chiamiamo, lequali passioni sono di quelle cose, che hora io narraua, & di quelle veramente congiunte, natie, & come le medesime, ma in un'altro genere; nondimeno diuerse essere appaiono, per queste cagioni. Così adunque si hanno queste a chiamare, quello, che separa la uista bianco, & il contrario di questo, negro, & il mouimento piu acuto, & d'un'altro genere di fuoco, che incide, e sparge la uista fino a gli occhi, & che i circoli de gli occhi ribatte per forza, & liquefà, noi diciamo essere fuoco, che all'ncontro si oppone, per lo cui incontro la lagrima, ch'è corpo di fuoco, & d'acqua mescolato si spande. Et di un fuoco ueramente, che salti, come da un baleno, & di uno altro penetrante, &

αἰθάλη (margin)

dall'umore

dall'umore estinto, uarij colori da cotale mescolamento si fanno, & questa passione noi splendori, & baleni chiamiamo, & quello che ciò fa, splendido, & folgorante. Il genere del fuoco, ch'è il mezo di questi, all'umore de gli occhi peruenendo, & con quello mescolandosi, non folgorante ueramente, ma dal mescolato raggio del fuoco, per l'umore, creante un sanguigno colore, lo chiamiamo rosso per nome. Et lo splendido col rosso, & il bianco mescolato genera il giallo. Et con qual modo di misura questi fra loro si mescolino, benche alcuno lo sapesse, egli non è cosa da prudente a narrarlo, principalmente non potendo in alcun modo, di questi addurre alcuna necessaria, nè uerisimile ragione. Il rosso mescolato col negro, & col bianco, genera il colore purpureo, alquanto piu oscuro, & morato colore si fa, quando mescolate queste cose insieme, & aduste, ui s'aggiugne piu del negro. Il colore fuluo dal temperamento del giallo, & del fosco si produce. Et il fosco dalla confusione del bianco, & del nero. Il color pallido genera la mescolanza del bianco col giallo. Il lucido al bianco aggiunto, & ripieno di molto negro, fa il colore ceruleo. Et mescolato il ceruleo col bianco, genera il color meschio tra'l bianco, e'l uerde. Dal temperamento del fuluo, & del nero nasce il color verde. Onde gli altri colori tutti quasi da questi si fanno manifesti. Percioche se alcuno le mescolanze predette imitando, uorrà finire gli altri colori, disputerà con ragioni probabili. Ma se alcuno con l'opera si metterà a considerare la pruoua di questi, mostrerà di non sapere la

ξανθόν.

γλαυκὸν

diffe-

differentia, che sia fra la umana, & la diuina natura. Conciosia cosa, che Iddio sia sofficiente di raccogliere le molte cose in uno, & da capo disciogliere l'uno in molte cose; come quello, che sà insieme, & può, & niuno de gli huomini al presente si truoua, ò in alcun tempo sarà, che all'una, ò all'altra di queste cose vaglia. Tutte queste cose ueramente, così allora naturalmente disposte dalla necessità, quel sommo artefice della bellissima, & ottima opera, nelle cose, che si generauano toglieua, quando quel Dio per se sofficiente, & perfettissimo generaua. Vsando ueramente delle cagioni à queste cose ministre, & quello, che bene staua lui in tutte le cose operando. Là onde conuiensi distinguere due specie di cagioni, l'una necessaria, & l'altra diuina. Et la diuina in tutte le cose cercare, acciochè noi la beata uita acquistiamo, quanto porta la nostra natùra. Et la cagione ancora necessaria, per rispetto di quelle inuestigare. Percioche bisogna pensare, che senza queste, quelle cose, nelle quali poniamo studio non si possono intendere, ò comprendere, ouero in altro modo capire. Perche adunque al presente è a noi, come a fabri la materia soggetta, cioè i generi delle cagioni, che luogo tengono della già preparata materia, delle quali tessere insieme bisogna la disputa, che segue, da capo al principio brieuemente ritorniamo, & tosto colà indietro facciam ritorno, doue fin quì siam peruenuti, & così studieremo di metter fine, & capo alla disputa, quale si conuiene alle cose predette. Adunque, come noi da principio detto habbiamo, essendo queste

cose senza ordine, Iddio ciascuna, & quanto a se stessa, & quanto alle altre scambieuolmente fino a tanto diede modo di proportione, quanto era possibile, che ciascuna di quelle riceuesse. Conciosia cosa, che allora niente fusse di ordine partecipe, saluo che a caso, nè alcuna cosa allora acqua, ò fuoco, ouero alcuna altra cosa di quelle, che hora appo noi si nominano, ragioneuolmente si potea chiamare. Ma tutte queste cose adornò inprima, dapoi di queste fabricò questo uniuerso, vno animale, che in se contiene tutti gli animali mortali, & immortali. Delle cose diuine veramente, egli è il fattore, & la generatione delle mortali ordinò, che fusse dalle sue creature fornita. Quelle adunque imitando il loro padre, & riceuendo il principio dell'anima immortale, essa anima nel corpo mortale rinchiusero, & tutto il corpo all'anima, come un carro sottoposero, & in quello un'altra specie d'anima mortale fabricarono, laquale in se hauesse graui, & necessarie passioni. Delle quali la prima fusse il piacere, una grande esca de' mali; dapoi il dolore fuga, & impedimento de' beni. Oltre a ciò l'ardire, & il timore, pazzi consiglieri: Appresso la ira implacabile, ancora la lusingheuole speranza, & conciliatrice col senso irrationale, & con l'amore assalitore del tutto. Quelle adunque queste cose mescolando insieme, necessariamente il mortale legnaggio composero. Ma hauendo rispetto di contaminare quello ch'è diuino, se non quanto una somma necessità costringesse, separatamente da quello in vn'altra sedia del corpo il mortale collocarono, & dal

petto

dore, la coperta de' polmoni al core aggiunsero, molle primieramente & esangue, dapoi di caui pertugi internamente distinta a guisa di spongia, accioche lo spirito, & la beuanda riceuendo, l'ardor del cuore intepidisca con cotale respiramento, & refrigerio. Per laqual cosa le arterie, a guisa di acquedotti, per la sostanza de' polmoni deriuarono, & intorno al cuore quella circondarono, quasi vno molle salto, accioche quando arde la souerchia ira, indi a piu facile obedientia temperato, cessi di bollire, & così acquetato il tumulto, possa piu facilmente alla ragione insieme con l'ira obedire, & ministrare. Finalmente quella parte dell'anima, che appetisce il mangiare, & il beuere, & tutte quelle cose, delle quali ha bisogno la natura del corpo, nella mezana parte infra il diafragma, & l'ombilico applicarono, doue uoleuano, che quasi vna certa stalla fosse al nodrimento del corpo, & iui quella forza dell'anima, a guisa di vno animale agreste alligarono. Quì ueramente è necessario, che quella nodrisca il corpo suo, se mai il legnaggio mortale ha da mantenersi. Accioche adūque sempre quella alla stalla si pasca, & che lungi abiti dal consultore, & perciò quello con lo strepito, & gridare non turbi, ma lasci che il sourano & principale capo di noi chetamente alla commune utilità di tutti prouegga, parue per tal rispetto a gli Iddij di dare a quella questa abitatione inferiore. Et perche uedeua Iddio quella parte dell'anima douer essere tale, che non douesse essaudir la ragione, & se mai da alcuno de' sentimenti fosse tocca, non douesse a patto

φάτνη.

alcuno ubidire alle ragioni, ma da simolacri, & uisioni di notte, & di giorno fosse grandemente rapita, a ciò Iddio riguardando, constituì la natura del fegato, & pose nell'abitatione di quello, una densa natura, piaceuole, chiara, & dolce, & d'amarezza partecipe, affine che la facoltà de' pensieri, dalla mente in esso fegato discendendo, come in uno specchio, che le figure riceua, & che all'aspetto i simolacri renda, quello ueramente spauenti, quando che usando quella parte natia dell'amarezza, & appresso minaccie apportando, & incontanente per tutto il fegato sparsa, felli, & terribili colori dimostra. Oltre a ciò quello ristringendo, tutto rugoso, & aspero lo renda, & le fibre di quello, & la colera, & il uentricolo, & quelle uene che porte si chiamano così disponga, che parte dall'abito dritto torcendolo, & traendolo, & parte atturando, & chiudendo, dolori, & tristezze dia. Et quando vna cotale inspiratione di mansuetudine dalla mēte finge visioni contrarie, l'amarezza acquetando, peroche non uuole la natura a lei contraria muouere, nè toccare, onde vsando della dolcezza a lei natia, & tutte le cose diritte, mansuete, & libere in quello reggendo, allora ueramente rende quella parte dell'anima, che nel fegato abita, propitia, & mãsueta, sì fattamēte, che nella notte ancora in sonno, è moderatamente disposta, & usa il vaticinio, quando è di ragione, & di prudentia uota. Perciochе quegli, che ci hanno composti, del comandamento del padre ricordeuoli, per lo quale haueua ordinato, che il lignaggio mortale, quanto possibil fosse

πυκνὸν
παιὼλεῖον

ἀπευθύνουσα.

fosse ottimo si facesse, così la peggiore parte di noi instituirono, che quella ancora hauesse ad essere per alcun modo della verità partecipe, conciosia cosa, che in quella statuirono, che il vaticinio s'adempisse. Ma che alla vmana insipientia habbia Iddio dato la facoltà dello indouinare, quello ci può essere sofficiente segno, percioche niuno mentre ch'egli è di sana mente, consegui-sce il diuino & vero vaticinio, ma quando, ouera-mente la facoltà della prudentia è legata dal sonno, ouero da infirmità oppressa, ò pur per qualche rapto diuino dallo stato suo alienata, la diuinatione far si suole. Ma egli è solo vfficio di prudente, lo intendere quelle cose, che da diuinatrice & diuinamente concitata natura son dette, ò dormendo, ò vegghiando, & tutte quelle visioni, che appariranno, così col discorso discernere, che per quale ragione ciascuna cosa, & a cui alcun bene, ouer male, presente, passato, ò futuro, pare che si dimostri, sappia significare. Ma di colui ch'è rimaso, ò che ancora si truoua in quel furore, egli nõ è ufficio di giudicare le cose, ch'egli medesimo haue dute, ò prononciate. Saggio è ueramente quell'antico detto, che all'huomo saggio solo si conuiene far le cose sue, & se stesso conoscere. Quinci ordina la legge, che a uaticinij diuini sieno i profeti, come giudici presidenti, i quali alcuni indouini appellano, non sapẽdo affatto, que gli, de gli oracoli, et uisioni, che ne gli oscuri uolumi sono inuolte, essere interpreti, & non indouini. Onde coloro, che i uaticinij giudicano, non indouini veramente, ma profeti, cioè interpreti de' uaticinij, dirittamente

chiamar si debbono. La natura adunque del fegato, per questa cagione, è fatta tale, & in quel luogo, che noi detto habbiamo collocata, per rispetto della diuinatione. Appresso uiuendo ciascuno di questi tali, si sogliono segni piu chiari esprimere, & priuato di uita, cieco diuiene, nè si fa alcuno euidente segno di uaticinio. Ancora vicino a questo è alla sinistra locato vn membro per rispetto di questo, perche egli sempre questo renda puro & chiaro, & a guisa di specchio lucente, & ad esprimere le imagini sempre accomodato. Là onde quando per infirmità del corpo il fegato d'immonditie abonda, questo la rarità della milza purgando, quelle in se riceue, come membro che è concauo & esangue. Onde d'immonditie ripieno, cresce & si gonfia di marcia. Et da capo quando è purgato il corpo, ristretto in se stesso ritorna. Noi adunque habbiamo detto dell'anima, quello ch'ella habbia di mortale, & di diuino, & doue, & con quai cose, & perche queste fra loro separate sieno. Et che ciò cosi come detto habbiamo vero sia, allora noi solamente lo affermeremo, se vn diuino oracolo lo confermasse, ma ch'egli sia uerisimile che cosi sia, & hora, & etiandio piu diligentemente inuestigando, di approuare non dubitiamo, & al presente cosi sia da noi detto. Ora quello che queste cosa segue, simigliantemente si ha da trattare, conciosia cosa, che ci resti di spiegare, come gli altri membri del corpo disposti sieno. Onde per questa ragione principalmente tutti quegli conuiene, che sieno formati. Conosceuano ueramente i fattori del nostro lignaggio, noi al mangiare, & al be-

*uere douer'essere intemperati, & per la ingordigia mol
to piu che il modo, & la necessità non richiede, douere
di questi usare. Adunque acciochè per le infirmità,
subita morte non sopraueniste, & cosi tosto imperfetto
il mortale lignaggio mancasse, queste cose preuedendo,
il'uentre inferiore fabricarono, per dar ricetto alla so-
prabondantia de' cibi, & beuande. Oltre a ciò inuol-
sero a quello intorno gli intestini, acciochè subito gli ali
menti da noi presi non trascorressero, & cosi tosto la
necessità il corpo astrignesse, di hauere di nuouo nodri-
mento bisogno. Conciosia cosa, che per quella insatiabi
le, & continua ingordigia del uentre, tutto il nostro li-
gnaggio fora stato priuo di filosofia, & d'ogni dottri-
na, essendo disubidiente a quella parte ch'è in noi diui-
nissima. La natura veramente dell'ossa & della car-
ne, & delle altre cose tali, cosi è composta. A tutte
queste cose la generatione della midolla ha dato princi
pio. Percioche i legami di quella uita, che l'anima al
corpo giunta mena, applicati alla midolla, & da quel-
la per tutto distesi, legano, & sostentano la fabrica del
corpo nostro. Et essa midolla è di altre cose generata.
Sono veramente alcuni triangoli primi, & non piega-
ti, & politi, molto esquisitamente alla generatione del
fuoco, dell'aria, dell'acqua, & della terra accomoda-
ti, di ciascuni generi de iquali scegliendo separatamen-
te Iddio ciascuni, & fra loro scambieuolmente propor-
tionati mescolandoli, costituendo la semenza a tutta
la generatione de' mortali, di questi la sostanza della
midolla procreò. Et dapoi seminando in quella, legò i*

ἄμουσον

legnaggi delle anime. Oltre a ciò quante figure, & qualunque di ciascune specie fu bisogno, che nella midolla fussero, tante, & tali subito in quella prima distributione distinse. Et quella parte di midolla, nella quale, come in una certa terra il diuin seme si douea gittare, ritonda da ogni parte formò, & questa parte volse cerebro nominare, perciochè essendo finalmente fornito ciascuno animale, quel uaso del cerebro capace, capo si douea chiamare. Et quello che douea comprendere le altre, & mortali forze dell'anima, ornò di rotonde, & lunghe figure, & tutte uolse nominare midolla, & da queste, quasi da certe ancore i legami gittando di tutta l'anima, intorno a quelle già tutto il corpo nostro ridusse a compimento, & di coperta d'ossa quelle esternamente muni. L'osso veramente così egli compose. Frangendo la terra pura, & polita, mescolò, & bagnò con la midolla, & doppo ciò, quello gittò nel fuoco, dapoi lo attuffò nell'acqua, da capo nel fuoco, & ancora nell'acqua. Onde così spesse fiate in ciascuno di questi transferendolo, lo fece tale, che da niuno di quelli liquefare si potesse. Di questo adunque seruendosi, d'una sfera di osso, fatta a guisa di torno il cerebro coperse. A questa lasciò alcuni stretti meati, & intorno alla midolla della coppa insieme, & della schiena, di quello gli ossi della spina formando, quasi gangheri sottopose, sì che dal capo principiando per tutto l'habbia disteso. Così ueramente ogni seme saluò, mentre che con sassoso giro lo muni intorno. Vi aggiunse oltre a ciò le giunture, in quelle usando la natura della diuersità,

ἀποτελ- κρανίον. περαίνει. σφονδύλους.

come una certa mezana potentia, per cagione del muouersi, & del piegarsi. Ora giudicando, che la natura dell'ossa douesse essere piu arida, & piu rigida di quello che bisogni, et essendo arsiccia diuenuta, et fredda, douere tosto corrompere il seme interno, perciò formò il genere de' nerui, et della carne, accioche legando ueramente i nerui tutti gli altri membri, et quegli distesi, et rimessi intorno ad essi gangheri, il corpo presto, et agile al piegarsi, & al distendersi rendesse; & che la carne fusse una coperta contra il freddo, & il caldo, & come sogliono gli esterni sostenimenti del corpo, vno riparo a uarij casi, principalmente douendo quella esser tale, che mollemente, & facilmente douesse cedere a i corpi. Dentro laquale, perciò pose caldo vmore, perche nell'estate essendo esternamente rugiadosa, et umida, porga a tutto il corpo amico refrigerio, & ancora a tempo del uerno col fuoco proprio lo esterno, et circostante ghiaccio moderatamente discacci. Queste cose quel fattore del corpo nostro seco riuolgendo, temprato un certo mescolamento di acqua, di fuoco, et di terra, et a quegli aggiunto uno acuto, et salso fermento, la umida, et molle carne formò, appresso la natura de' nerui di osso, et di carne di azimo temperamento, una dell'uno, et l'altro mezana di potentia temprò, et di giallo color tinse. Onde è, che la sostãtia de' nerui è piu arida, et atta al distendersi della carne, et dell'ossa piu agile, et piu molle. A questi Iddio la midolla insieme, et l'ossa allegò, et tutte queste cose di carni di sopra coperse. Adunque quell'ossa, che grandemente erano ani-

πνίγει

mate, di pochiſſime carni coperſe, & quelle che animate non erano allo'ncontro di aſſaiſſime, & groſſiſſime. Appreſſo alle giunture dell'oſſa, eccetto doue la ragione della neceſſità altrimenti richiedeua, poca carne aggiunſe, perche non foſſero al piegarſi d'impedimento, & i corpi tardi al mouimẽto faceſſe, & perche con una certa ſoda graſſezza non teneſſe ſtupidi i ſentimenti, impediſſe la memoria, & rintuzzato lo acume dell'ingegno rendeſſe. Ilperche le oſſa, delle coſce, & delle gambe, de' fianchi, delle braccia, & de' gombiti, et tutti glialtri membri noſtri, che di giunture mancano, & quelle oſſa, che dentro naſcoſe, per la poca anima nella medolla ſono di prudentia uote, ſono tutte queſte di molte carni coperte. Et quelle c'hãno prudẽtia di meno, ſe perauentura non ſia alcuna quantità di carne propriamente ad alcuno ſentimento accomodata, com'è la forma della lingua. Nelle altre coſe egli è come habbiam detto. Percioche la natura di neceſſità generata, & nodrita, non comporta ad alcun modo un'oſſo ſodo, & molta carne, & con queſti inſieme uno acuto ſenſo. Percioche piu, che tutte le altre parti, la compoſitione del capo, quelle conditioni hauria hauuto, ſe inſieme haueſſero potuto cõuenire, & il legnaggio de gli huomini, hauendo carnoſo, neruoſo, & robuſto il capo, la uita doppia, & ancora vie piu lunga, & piu ſana, & piu gioconda, che al preſente, haueria poſſeduto. Ma a quelli noſtri fattori, che intorno alla noſtra generatione conſultauano, ſe di piu lunga uita, & peggiore, ò di piu brieue, ma migliore, legnaggio faceſſero, parue ueramente,

τῶν πτώχων. ἐξ ἀνάγκης.

mente, che al tutto si douesse una uita brieue, & miglio re ad una lunga, & peggiore anteporre. Onde il capo d'un'osso raro copersero, ma di carni, & di nerui, perche non hauea da piegarsi, non lo fortificarono. Per tutte queste cagioni, il capo di tutti glialtri membri del corpo piu acuto al sentire, & piu prudente, ma piu debole fu constituito. Et per questa cagione ancora, & in questo modo Iddio i nerui intorno alla estrema parte del capo ponendo, quegli alla spina della schiena con una certa simiglianza impiegò, et a quelli le estreme mascelle legò sotto la natura del uolto, & il resto per tutti i membri andò seminando, giuntura cō giuntura insieme annodando. Oltre a ciò quelli nostri autori, la natura della nostra bocca ornarono di denti, et di lingua, et di labbia, sì come noi hora uediamo, per cagione delle cose necessarie, & buone. Percioche ritrouarono la entrata p cagione delle cose necessarie, & la uscita, p rispetto delle cose buone. Conciosia cosa, che egli sia necessario tutto quello, che entra nel corpo, per lo nodrimento. Ma lo spargimento delle parole, che fuori discorre, & che ministra alla prudentia, è di tutti i flussi ottimo, & bellissimo. Appresso il capo non si potea lasciare cō l'osso ignudo priuo d'ogni altro coprimento, per lo eccesso nelle stagioni del caldo, & del freddo, nè ancora di peso di carni aggrauato si douea fare, di senso priuo, & stupido. Non essendo adunque in tutto secca la carne, quel maggiore rimanente, che soprauanzaua, fu separato, che hora si chiama pelle. questa intorno all'umore del cerebro crescente & da se germogliante circolarmente

οἱ διακοσμοῦντες.

νάματα

κηφήν.

larmente il capo uestì intorno. Et la umidità sotto le giunture sorgendo, bagnò, & spinse quella alla cima, come un legamento conducendola. Et delle giunture una uaria specie fu fatta, per la potentia de' periodi, & del nodrimento, & a questi, che piu scambieuolmente fra loro contrastauano piu, & a quei, che meno, meno. Tutta questa pelle da ogni parte punse Iddio, & percosse col fuoco. Ora per le picciole fissure della ferita pelle, uscì fuori uno umore, & quello, che iui umido, & calido era sincero, si partì, et quello, che mescolato era delle medesime cose, che la pelle, dall'empito dell'uscita di fuori portato, in lungo si distese, la sottigliezza hauendo uguale a quella puntura. Ma per la tardanza dal circostante spirito ribattuto, & cosi da capo sotto la pelle indietro uolto, fece radici. Da queste cagioni ueramente i capelli nella pelle son nati, secondo la simiglianza della pelle, molto alla pelle congiunti, ma per lo costringimento della freddura piu duri della pelle, & piu densi. Conciosia cosa, che il capello fuor della pelle prodotto dal freddo sia rigido diuenuto. Ora di questa maniera ci formò il gran fattore il capo peloso, vsando ueramente delle sopradette cagioni, & il coprimento alla sicurezza del cerebro non uolle, che di carne grieue fosse, ma leggiero, ilquale sofficiente fosse a scacciare la intemperie del freddo, & del caldo, & non fosse d'impedimento allo acume del senso. Et quel legamento, ch'è nelle dita, del neruo, della pelle, et dell'osso mescolato, fatto di queste tre cose arido, e di uno commune, & duro coprimento di pelle coperto. Da queste cagioni

καταπλοκῆ.

gioni

gioni ueramente c'habbiam detto, come ministre è fabricato, ma da un'altra cagione principale fatto, ch'è la intelligentia, per rispetto della futura commodità; percioche sapeuano quegli nostri opifici, che alcune uolte degli huomini si doueano fare femine, & altri animali. Et appresso conosceuano, che molte bestie spesse fiate doueuano delle unghie a molte opere hauer bisogno. Ondegli huomini subito generati di unghie armarono. Per questa ragione ueramente, & per tali cagioni, di pelle, di capelli, & di unghie, gli estremi membri copersero. Et percioche le parti, & tutti i membri del mortale animale, erano di una certa scambieuole parentela generati, & di necessità conueniuano, nel fuoco, & spirito la uita menare, accioche esso animale da questi rissolto, & esausto tosto non mancasse, gli Iddij a quello di aiuto prouidero. Percioche mescolando una certa natura, della umana natura parente, cō altre forme, & sentimenti, quasi un'altro animale piantarono. Tali sono gli arbori domestici, & le piante, & le semenze, lequali seminate, & coltiuate dalla agricoltura, domestiche ci sono. Conciosia cosa, che prima erano sole le specie delle seluagge piante, piu antiche delle domestiche. Percioche tutto quello, ch'è di uita partecipe, ragioneuolmente, & diritamente si ha da nominare animale. Ma quello, che noi hora diciamo, partecipa della terza specie dell'anima, laquale infra il diafragma, et l'ombilico locata habbiamo. In cui non è affatto alcuna opinione, ragione, & mente. Ma ui è il senso soaue, & tristo, insieme con gli appetiti. Perche di con-

ξυγγενῆ.

Marsilio varia.

tinuo

tinuo tutte le cose patisce. Et in se a se stesso riuolgendosi, & lo esterno mouimento rifiutando, & il proprio usando, perciò a questo la natura non ha dato, che alcuna cosa del suo considerasse. Onde uiue ueramente, & non è dall'animale diuerso. Ma perche di quella facoltà fu priuato, con laquale alcuna cosa se stessa muoue, rimase stabile, & fisso alle radici si fermò. Ora hauendo a noi inferiori, quegli nostri superiori tutte queste cose prodotte, il nodrimento al corpo nostro ministrarono, & in quello, come in un certo horto, i meati a guisa di uarij acquedotti deriuarono, acciochè come da uno riuo corrente si bagnasse. Da principio ueramente gli occulti meati sotto la concrescenza della pelle, & della carne, cioè due uene dietro alle spalle diuisero, secondo la doppia figura del corpo, alla destra, & alla sinistra. Queste alla spina mandarono, & mezana compresero la midolla genitale, acciochè ancora questa, quanto piu si possa sia in uigore, & in fiore, & quinci piu fertile, & copiosa a gli altri membri, quasi un cadente rio, presti uno uguale adacquamento. Doppo queste cose, partendo intorno al capo le uene, & quelle scambieuolmente l'una all'altra contrarie impiegando, parte dalla destra alla sinistra, parte dalla sinistra alla destra del corpo spartirono, acciochè ui fosse un legamento al capo col resto del corpo insieme con la pelle, poi che non era di nerui circolarmente intorno alla cima distinto, & etiandio acciochè la facoltà del sentire da ambe le parti, per tutto il corpo fosse distribuita. Et quinci con un tale ordine l'acquedotto tirarono,

rono, et condussero, ilquale noi piu facilmente conosceremo, se ciò infra di noi prima approueremo. Tutte quelle cose, che di piu minute parti composte sono, le maggiori contengono, et quelle, che di piu grandi, le piu picciole non possono contenere. Et il fuoco fra tutti gli altri generi, è di minutissime parti composto. Ond'è, ch'egli l'acqua, l'aere, & la terra, & tutte quelle cose, che di questi composte sono, penetra, & sì fattamente trapassa, che niente può quello sostenere. Il medesimo ancora del nostro uentriculo habbiamo a pẽsare. Percioche i cibi ueramente, & le beuande, quando in quello dentro mandate sono, ritiene. Ma lo spirito, & il fuoco, perche piu sottili sono della sua compositione, non può intrattenere. Adunque di questi si è seruito Iddio a fare l'adacquamento del uentricolo nelle vene. Conciosia cosa, che egli habbia una certa rete tessuta di aere, & di fuoco, a guisa di una curua rete da pescatori. Doue come dui curui archi sono alla entrata, l'uno de' quali due fiate con due percosse da capo impiegò, & da quegli incurui archi, come corde, circolarmente per tutto il corpo fino alle estremità di quella testura distese. Adunque tutte le parti interne di quello intrico, di fuoco compose, & quegli archi, & il ricettacolo di aere. Finalmente queste cose pigliando, nel formato animale a questo modo le dispose. Quegli archi ueramente, alla bocca mandò. Et essendo questo curuo, & torto doppio, l'uno per le arterie fino al polmone trasportò, l'altro intorno alle arterie nel ventricolo. Ancora l'uno spartendo, l'una, & l'altra parte di

ὀχετοὺς. *quello a i buchi del naso communemente mandò, sì che quando l'uno d'essi alla bocca non perviene, tutti i flussi, & meati di quello si riempiono. Et l'altra capacità del curuo, & della rete volle, che fosse intorno a tutte le parti concaue del corpo. Et tutto questo alcuna volta fece, che nelle incurue parti mollemēte concorresse, quasi che iui aere sia, & alcuna uolta, che di queste incurue parti tornasse indietro. Et le rete, perciochè è corpo raro, penetrare per quella, & da capo uscirne fuori. Et gli interni raggi del fuoco con una continua successione seguitare, trapassando nell'una, & l'altra parte l'aere. Et questo mentre, che l'animal mortale si mantiene, non mai cessa di farsi. A' cotale agitatione, meritamente noi pensiamo essere stato posto nome di spiratione, & di respiratione. Et tutta questa opera, & passione nostra si fa nel corpo, per bagnarlo, & refrigerarlo alla uita, & al nodrimento. Perciochè quando dentro, & fuori, il respiramento discorre, il fuoco interno insieme vnito segue, & per lo ventricolo sparso le beuande, & i cibi ritruoua, & quegli di subito liquefà, & quegli in minime parti diuidendo, per le vscite, doue gli è aperta la strada, come da un certo fonte tira, cioè nè i meati delle uene trasporta tutto quello, c'ha tratto fuori, & così per il corpo, quasi per una valle i riui delle uene fa scorrere. Ma ueggiamo da capo, per quali cagioni la respiratione in questo modo, che noi hora essere conosciamo, sia stata fatta. Sopra che noi così considereremo. Perciochè non ui è uacuo in alcun luogo, doue entrare possa alcuna cosa di quelle, che*

ξυναμέ-νον.

sono

ſono portate, & lo ſpirito fuori di noi vien portato, a ciaſcuno è manifeſto, che queſto ſpirito ueramente nel vacuo non vola, ma il proſſimo a ſe del ſuo luogo ſcaccia, & lo ſcacciato da capo quello, che gli è proſſimo ſempre ſcaccia fuori. Et ſecondo queſta neceſſità, tutto quello, che in quel luogo è ſpinto, donde è lo ſpirito eſcluſo, colà entrando, & il luogo riempiendo, eſſo ſpirito ſegue. Et tutto queſto inſieme con un certo riuolgimento ſi fa, per non eſſerui niente di vacuo. Per laqual coſa quando il petto, & i polmoni habbiano ſpirato lo ſpirito, ſi riempiono da capo dell'aere, ch'è intorno al corpo, li meati penetrante di eſſo corpo. Et da capo fuori del corpo l'aere mandato, & lo ſpirito dentro, il reſpiramento caccia, per gli meati della bocca, & del naſo. Et la cagione del principio di queſti, cotale poniamo. Ogni animale di queſto mondo nelle vene, & nel ſangue ha il caldo, quaſi che ſia in quello vn certo fonte di fuoco, & queſto habbiamo ad una rete da peſcatori aſſimigliato, per mezo diſteſa, & tutta di fuoco teſſuta, eſſendo tutte l'altre coſe eſterne di aere, il caldo ueramente noi habbiamo a penſare, che per natura propria al luogo ſuo di fuori a quello, che gli è natio, & congiunto uada. Ora eſſendo due diſcorrimenti, l'uno per il corpo di fuori, & l'altro ancora per la bocca, & per il naſo, quando lo ſpirito ad altre coſe ſi muoue, altre coſe allo'ncontro ripercuote, & ribatte. Et quello ch'è ribattuto, incontrandoſi nel fuoco, ſi ſcalda, & quello c'ha eſalato, ſi raffredda. Adunque mentre che ſi muta il caldo, & che quelle coſe, che fanno

Pieg. dolo

no vn'altro transito si scaldano, ancora quello, ch'è caldo, è alla sua natura portato, & con tale trapassamento altre cose altroue riuolge. Et da capo, queste cose il medesimo patiscono, & fanno sempre, onde questo spirito così circolarmente quinci, & quindi continuamente agitato, respiratione, & spiratione contiene. Percioche ancora le cagioni delle passioni, che si fanno da medici dal trarre le uentose del corpo, & ancora della beuanda, & finalmente di quelle cose, che si gittano, & che si mandano in alto, & che sono a terra portate, con questa ragione si debbono trattare. Le uoci ancora, quelle che ueloci, & tarde, acute, & graui udire si sogliono, alcuna uolta sono dissonanti, per la dissimiglianza del mouimento, che in noi da quelle fassi, & alcuna uolta per la simiglianza consonanti. Percioche delle primiere, & piu ueloci i mouimenti cessanti, & già ad una certa simiglianza peruenuti le piu tarde uoci a quegli succedendo, & quegli mouendo, occupano, & comprendendo non perturbano ueramente, gittando un'altro mouimento, ma il principio inducono del mouimento piu tardo, secondo il principio del piu ueloce. Et mentre che del cessante mouimento una certa simiglianza si accomodano, uno cōcento della acuta, & graue contemprano, ond'è che a gli sciocchi piacere porgono, & a i saggi letitia, per la imitatione della diuina armonia ne i mortali mouimenti ritrouata. Quella medesima ragione è di tutti i flussi dell'acque, dell'empito de' fulmini, & di quel marauiglioso tiramento dello elettro, & di quella pietra nominata calamita.

φρεσιν

mita. Di niuna di queste cose in vero si fa tiramento, ma non vi essendo niente di vacuo, & percotendosi queste cose fra loro scambieuolmente, & ripercotendosi, & ricercando ciascune congiunte, & separate il luogo proprio, al diligente inuestigatore di quelle, da cotali scambieuoli passioni, parerà, che questi marauigliosi effetti auengano. Adunque il respiramento, donde quà siamo ragionando trascorsi, da queste cagioni, & à questo modo, come di sopra habbiamo detto, procede. Mentre che il fuoco veramente diuide i cibi, & interamente s'inalza insieme seguitando lo spirito, le vene dal ventre con questa commune eleuatione riempie, perciochè d'indi tira i consumati cibi, & per questa cagione, per tutto il corpo di tutti gli animali, i liquori del nodrimento così affatto si spandono. Et di subito consumati, & tolti da i suoi congiunti; parte da i frutti, & parte dalle frondi, lequali cose produsse Id dio al nodrimento del corpo nostro, varij colori hanno per lo mescolamento, ma preuale in questi assai il rosso colore, la natura delquale dalla portione, & purgatione del fuoco nell'vmido fatta procede. Onde il colore di quello, che per tutto il corpo discorre è tale all'aspetto, quale habbiam detto. Questo noi habbiam nominato sangue, pascolo delle carni, & di tutto il corpo, onde l'adacquamento distribuito, tutte le cose vote da per tutto riempie. Ora il modo del riempimento, & della euacuatione è tale, quale nell'vniuerso di ciascuna cosa il mouimento si truoua, per loquale tutto quello, che è di natura parente a se medesimo è portato.

τῶ πιεύματι ξυνεπομένου.

ἐξομόρξεως.

ἀποχωρήσεως.

τὸ ξυγγενές.

Perciochè quelle cose, che esternamente ci stanno intorno, di continuo ne risoluono, & ciascune parti di noi fuori alle sue specie mandano. Et le parti sanguigne in noi consumate, & rinchiuse dentro le nostre viscere, come si conuiene in ciascuno animale sotto il cielo formato, sono ad imitare costrette il mouimento dell'vniuerso. Cercando adunque tutte le cose dentro di noi consumate quello, ch'è seco di sua natura, da capo tutto il vacuo riempiono. Quando veramente ne va via più di quello, che viene, manca ciascuno animale, & quando si fa il contrario, cresce. Adunque la recente compositione di ciascuno animale, hauendo nuoui triangoli a guisa di testura di legno, possiede veramente una forte compositione di quegli, nondimeno tutta la mole di quello più tenera crebbe, conciosia cosa, che di recente midolla nuouamente sia stata fatta, & di latte nodrita. Ora quegli triangoli in quella contenuti, esternamente sopraueg nendo, de i quali i cibi, & le beuande sono, de i proprij triangoli più antichi, & più deboli, con la forza de' nuoui superano, et consumano, & grande rendono esso animale, mentre che di molte cose simili lo nodriscono. Ma quando che de' suoi triangoli le radici rilassa, per essere affaticata da molti contrasti in lungo tempo contra molte cose hauuti, allora veramente i riceuuti nodrimenti consumando, non può nella simiglianza sua ridurre; & li suoi membri dalle cose, che di fuori entrano, sono ageuolmente dissipati. Quinci hoggimai ogni animale comincia à sminuirsi, & mancare, quando è superato, & questo danno vecchiezza

chiezza si nomina. Et allora ne succede il fine, quando di quei triangoli, de i quali si fa midolla, i legami annodati, niente piu legano, ma gia dalla fatica disgiunti, & relassati, i legami dell'anima abbandonano. Et l'anima di nascoso, secondo la natura, con piacere subito vola via. Percioche tutto quello, che si fa contra natura, è molesto, & quello, che secondo la natura si fa, egli è giocondo. La morte ancora simigliantemente, laquale le infirmità, & le ferite apportano, è violenta, & molesta. Et quella, che con la vecchiezza naturalmente viene, che a poco a poco al fine conduce, fra tutte le maniere di morte è leggierissima, & più tosto con piacere, che con dolore sopraviene. Et le infirmità, donde elle nascano, egli è a tutti molto chiaro. Perciochè quattro essendo quei generi, de i quali è composto il corpo, la terra, il fuoco, l'acqua, & l'aere, di questi lo eccesso, & il mancamento non naturale, & il tramutamento dal proprio luogo nell'altrui, cioè del fuoco, & de gli altri, perciochè esso corpo più generi di uno sortisce, ciascuno di quelli ciò che gli si conuiene non ha. Et tutte queste cose tali una certa seditione interna, & infirmità apportano. Perciochè quando ciascuna cosa si fa, & si tramuta fuor di natura, si scaldano ueramente quelle cose, che prima eran fredde, le cose secche diuengono vmide, si fanno le cose leggiere graui, & tutte le altre cose simigliantemente riceuono mutamenti. Solamente alcuna cosa medesima a se stessa aggiunta, ò leuata, secondo il medesimo, & simigliantemente, & debita proportione

serbando, permetterà se medesima a se stessa sana, & intiera restare. Ma quella, che ua errando, o leuandosi, o aggiugnendosi varij mutamenti, & infirmità, et infinite corrottioni induce. Ancora dalle seconde compositioni, secondo la natura constituite, si darà a ciascuno, che ciò voglia ricercare, la seconda congettura di buona, ouer mala dispositione. Percioche essendo di quelle composti la midolla, & l'osso, & la carne, & i nerui, & delle medesime ancora il sangue generato, quantunque in altro modo, molti altri effetti veramẽte, come le sopradette cose auengono, ma le grandissime, & grauissime infirmità, a questo modo nascono. Cio è quando volgendo l'ordine queste cose da se scambieuolmente si fanno, allora senza dubbio si corrompono. Percioche secondo la natura le carni, & i nerui del sangue si generano, il neruo veramente dalle fibre, & legamenti, per la affinità, & le carni da vn certo congelamento di quello, che separato da cotali fibre, & legamenti si congela. Appresso quello, che esce da i nerui, & dalle carni viscoso, & grasso, insieme per il più la carne alla natura dell'ossa, & l'osso etiandio, che la midolla circonda col nodrire accresce. Et quello ancora, che per la grossezza dell'ossa distilla purissimo genere de' triangoli, politissimo, & grassissimo, distillando dall'ossa, & giù scorrendo, la midolla bagna. In quanto adunque, che le cose a questo modo si fanno, auiene che si serba la sanità. Et infirmità ne segue, quando si fa al contrario. Percioche quando liquefatta la carne, manda da capo alle vene

la marcia, il sangue molto, & vario, insieme con lo spirito, nelle vene, di colori diuersi, & di amarezza, ἰχῶρας. & appresso di acetosi, & salsi sapori macchiato, colere, sangue corrotto, & molte flemme genera. Lequai cose tutte da capo così generate, & corrotte, primieramente maculano esso sangue, & le medesime niuno nodrimento al corpo porgendo, sono da per tutto per le vene portate, niun'ordine affatto serbando de i naturali periodi. Sono queste cose certamente inimiche fra loro, perciòche di se non prestano a se stesse scambieuolmente alcun frutto. Sono oltre a ciò molto contrarie alla naturale abitudine del corpo, et nello stato suo perseuerante, dissoluendo, & liquefacendo. Adunque la vecchissima parte della carne, quando si liquefa, fatta impotente alla digestione, & concottione, per la vecchia adustione si fa negra, & perche si è corrotta, & del tutto corrosa, diuiene amara, et è molesta a tutte le altre parti del corpo, che ancora cōtaminate non sono. Et allora veramente in vece dell'amarezza, esso negro colore ha in se acerbità, essendosi già quello, ch'era amaro più assottigliato; & allora l'amarezza da capo di sangue tinta colore rosso contiene, ma il negro con questo mescolato, vn colore gialliccio. Oltre a ciò il color giallo con l'amarezza si mescola insieme, quando per la fiamma del fuoco, si liquefà la nuoua carne. Et a tutti questi veramente vn nome commune impose di colera, ouero alcun medico, ouero alcun'altro, che sofficiente fosse a riguardare molte cose, & dissimili, & ancora in quelle uno genere guardare degno

in tutte di vno cognome. Ma quelle, che specie di collera si chiamano, per la varietà de' colori una propria ragione riceuerono a ciascune. Oltre a ciò il sangue corrotto, ch'è il residuo, & la scolatura del sangue, egli è soaue, & piaceuole, & quello, ch'è della negra collera, & aspera, egli è agreste. Questo quando si mescola, per la calidità col sapore salso, flegma acetoso si nomina. Spesso ancora una certa parte di tenera, & nuoua carne insieme con l'aere si liquefà, dapoi si gonfia di uno rinchiuso uento, & da una vmidità intorno sparsa, & da questa passione certe ampolle si fanno, lequali a una per vna, per la picciolezza vedere non si possono, ma insieme giunte, & in maggiore grandezza gonfiate si veggono, & hanno per la generatione della spuma vno bianco colore. Tutta questa liquefattione della tenera carne insieme con lo spirito fatta, laquale dalla vmidità intorno sparsa col vento si gonfia, noi la chiamiamo bianco flegma, & del nuouo flegma il residuo, lo scolatoio sudore, & lagrime, & tutte le altre cose tali, nelle quali ogni giorno il corpo si risolue. Et tutte queste cose si fanno istrumenti delle infirmità, quando il sangue non da i cibi, & dalle beuande, secondo la natura, ma da i contrarij fuori delle leggi della natura cresce. Adunque quãdo che ciascuna carne s'incide, & che di quella la radice rimane, egli è vna mezana potentia di calamità. Percioche con ageuolezza si ristaura. Ma quando quello, che le carni lega all'ossa, fia infermo, & che il sangue, che da quelle, & da nerui scorre, non più nodrisce l'ossa, ò

ἰχώρ ὀῤῥός

πομφολύγων.

διακεκριμένης.

lega più la carne con l'osso, ma di grasso, & viscoso, aspero, salso, secco, & squalido dalla ria regola del viuere è fatto, allora certamente tutto quello, che queste cose patisce, resta sotto le carni, & i nerui, rigido dall'ossa spartito. Le carni ancora dalle radici cadenti, lasciano nudi i nerui, & di salso vmore coperti, & queste ne i ruscelli del sangue correndo, rendono più infirmità ancora delle sopradette, graui sono ueramente queste passioni a i corpi, & quelle, che precedono queste sono ancora più graui. Cioè, quando l'osso, per la grossezza della carne non ha sofficiente respiramento, & perciò dal caldo della putrediñe ristretto, non riceue nodrimento, & esso da capo in quella, per contrario cade raffreddato. Et quella nella carne, & la carne da capo nel sangue cade. Onde più acute infirmità delle sopradette nascono. Et l'ultimo di tutte le cõse è, quando la natura della midolla da alcun difetto, ouero eccesso s'inferma, percioche quinci di tutte le infirmità le grauissime, & di morte pericolosissime prouengono. Conciosia cosa, che allora tutta la compositione del corpo di necessità è dissipata. Doppo ciò la terza specie delle infirmità triplicemente fa mestieri diuidere, percioche alcuna è generata dallo spirito, alcuna dal flegma, & alcuna dalla colera. Conciosia cosa, che quando il polmone de gli spiriti nel corpo guardiano, & dispensatore, dalle distillationi serrato, liberi, et espediti spiracoli non ci presta, et quinci niuno spirito uiene, et quindi più di quello, che fa mestieri entra, quei corpi, che mancano di respiramento, et refrigerio, putresa, et

πυκνότητα.

 quelli,

quelli, che hanno mancamento di vene, uiolentemente agitando, et riuolgendoli, et il diafragma, ch'è mezano interposto, occupando, liquefa, et rende tabidi. Quinci infirmità molto moleste con molto sudore infinite nascono. Spesse fiate ancora nel corpo rarefatta la carne, dentro si genera lo spirito, ilquale non potendo fuori uscire, i medesimi dolori porge con quelli de gli spiriti, che sono altronde entrati. Ma allora affligge con gran dolori, quando sparso intorno a i nerui, et le uicine uenette, queste gonfia, et i legamenti, et i nerui continui di dietro torce, et distende. Lequali infirmità ueramente da quella passione, che distende, et che gonfia, distiramenti, et torture di dietro si appellano, dellequali è il rimedio difficile. Conciosia cosa, che le febri sopraueguenti queste principalmente dissoluano. Ma il bianco flegma, per lo spirito di certe ampolle dentro rinchiuso, difficile, fuori alla pelle esterna del corpo spirando, egli è più benigno, ma il corpo imbratta di uarie spurcitie, et tinge di bianche macchie, et altre infirmità simili a queste genera. Questo mescolato con la negra colera, quando per gli diuinissimi meati del capo scorre, quegli suole dissipare, et turbare. Et se ciò auiene a quei, che dormono, egli è più benigno, ma se a quei, che ueggbiano, egli è più malageuole da scacciare. Et essendo questa infirmità di sacra natura, molto ragioneuolmente sacra infirmità uien detta. Appresso il flegma, ch'è acetoso, et salso, è fonte di tutte quelle infirmità, che per catarro si generano. Et perche per molti luoghi scorre, che uarij sono, uarie, et ma

le infirmità suol generare. Et quelle parti del corpo, che sono dette infiammarsi, sono dall'ardore, et cõbustione della colera molestate, laquale esternamẽte spirãdo, cõ l'ardor suo uariebolle ꝓduce, et di dẽtro ristretta, molte focose ĩfirmità genera. Ma allora egli è pessima, quãdo la marcia mescolata col sangue, i fili de' nerui, et legamẽti del loro ordine rimuoue. I quali ꝑ ciò nel sangue sono dipartiti, et sparsi, acciochè quello conseguisca un mediocre abito di sottigliezza, et di grossezza, & che ꝑ lo caldo, essẽdo quello lubrico, dal corpo raro non scorra, et ꝑchè essẽdo grosso, nõ sia al mouersi malageuole, onde poi appena, ꝑ le uene si possa riuolgere. Ora a questa cõmodità della natura, sono cotali legamẽti opportuni, i quali, se alcuno, essendo etiãdio morto, et dal freddo rigido il sangue, scãbieuolmẽte cõduca, et ristringa insieme, tutto il rimanente del sangue si diffonde. Et essendo lasciati, subito col precedente freddo si ristringono. Et perchè questi nerui hanno cotale forza nel sangue, essendosi la colera per natura fatta sangue vecchio, & essendosi da capo di carni rissolta in questo, calda, & umida a poco a poco la primiera tagliando, si ristringe, & congela, per la forza di quei nerui. Et così ristretta, & estinta uiolentemente, dentro muoue tempesta, & tremore. Ma quando piu abonda, col proprio calore i legamenti superando, & fuori di modo bollendo, salua ueramente. Ma se continuamente infino al fine alla uittoria preuaglia, penetra fino alle midolle, & le radici abbruciando, indi i legami dell'anima, quasi le funi della naue scioglie, & taglia, & quella

τοῦ τῶν ἰνῶν γένος.
Gal. & Plato.
μόλις.

la

la libera lascia andare. Ma quando sia inferiore, & il corpo liquefacēdosi faccia resistenza, quella superata, ouero cade per tutto il corpo, oueramente per le vene nel ventre inferiore, ò superiore scacciata, come vn ribello da una città seditiosa, così si fugge dal corpo; & quelle infirmità apporta, che chiamano Diaree, & Disenterie, cioè flussi lubrici di corpo, & flussi mordaci, & molte altre tali infirmità. Quando adunque il corpo s'inferma, principalmente per eccesso di fuoco, patisce di continua febre; & quando per eccesso di acre, di quotidiana non continua. Di acqua di terzana, perciochè l'acqua è piu tarda del fuoco, & dell'aria. Et poi per eccesso della terra, di quartana. Conciosia cosa, che essendo di tutti la terra tardissima in quarto grado, nè i quarti periodi del tempo bollisce, & cessa di bollire. Quinci genera le febri quartane, lequali tardi, & malageuolmente si risanano. Et così a questo modo le infirmità del corpo auengono. Ma le infirmità dell'anima, p lo abito del corpo così nascono. Noi giudichiamo, che sia infirmità dell'anima la stoltitia. Di questa noi poniamo due generi, la mattezza, & la ignorantia. Ogni passione adunque, che l'uno di questi apporta, infirmità dell'animo chiamare si dee. Perciò i piaceri, & i dolori troppo souerchi, si hanno da riputare di tutte le infirmità dell'anima grauissime. Perciochè quell'huomo, chè di troppa letitia abbonda, ouero che per dolore il contrario patisce, mentre ch'egli troppo auidamente, & importunamente quella studia di eleggersi; & questo ansiamente di fuggire, nè uedere,

dere, nè udire alcuna cosa può dirittamente, ma di rabbia s'infuria, & allora in tal termine ritrouandosi, non può essere della ragione partecipe. Et colui, che di molto, & fluttuante seme intorno alla midolla abbonda; & che a guisa di uno arbore grauido di troppo frutti, piu del conueneuole fuor di misura sia morbido, questi ueramente di molti dolori pieno, & di molti piaceri ancora ne gli appetiti, & ne i parti, & frutti di quelli, per tutta la uita quasi, per gli souerchi piaceri, & dolori impazzisce, & s'infuria, & essendo di costui l'animo, per cagione del corpo, infermo, & stolto, dal volgo, non come infermo, ma come volontariamente reo vien reputato. Ma il vero è, che la intemperantia delle cose veneree, per la maggior parte, per l'abito di vno genere, che per la rarità dell'ossa è nel corpo lubrico, & vmido, è infirmità dell'animo. Et quasi ogni incontinentia de i piaceri, laquale, come se noi spontaneamente rei fossimo, vituperar si suole, non dirittamente così si vitupera. Percioche non è alcuno spontaneamente reo, ma per un certo cattiuo abito del corpo, & roza educatione, ogni reo diuiene reo. Et queste cose a tutti sono nimiche, & contrarie, & alcun male nè auiene, l'animo ancora da capo di dolore afflitto, simigliantemente per il corpo cade in molta malignità: Percioche di cui l'acetosa, & infesta flegma, & gli amari etiandio colerici vmori, per il corpo erranti non esalano, ma dentro per le viscere volgendosi, il loro uapore mescolando nelle intime parti dell'anima infondono, varie infirmità dell'anima, più, & meno

Marsilio varia.

κακίαν.

indu-

inducono. Sono veramente cotali vmori, & vapori a tre luogi dell'anima portati, & per la diuersità del luogo, ciascuno genera uarie specie di difficoltà, & di molestia, ancora di ardire, & di timore, oltre a ciò di oblio, & di tardità d'ingegno. Quando ancora appresso questo reo abito del corpo, et de gli affetti, si aggiungono i mali costumi della città, et i ragionamenti priuati, et publici, non poco sono noceuoli, et quando ancora non s'apprendono dottrine alcune da giouani al rimedio di tanti mali. Et così tutti quegli di noi, che rei sono, per due cagioni grandemente inuolontarie rei diuengono. Di questi mali veramente le cagioni più tosto si deono attribuire a i seminanti, che a i seminati, a i nodrienti, che a i nodriti. Nondimeno bisogna quanto è possibile sforzarsi, con la diligentia della educatione, de gli studij, & delle dottrine di fuggire il vitio, & di eleggere il contrario. Ma noi di queste cose con altro modo di ragionamenti trattiamo. A noi hora all'incontro con qual rimedio, & con quai cagioni la salute del corpo, & dell'animo acquistare possiamo, si conuiene esporre. Percioche egli è piu giusto de i beni, che de i mali ragionare. Ogni bene è bello, & il bello non può essere senza misura, & moderatione. Et perciò lo animale, che ha da essere tale, bisogna porre, che sia moderato di conueniente misura. Et del numero di quelle cose, che moderate si chiamano, alcune picciole noi sentiamo, et giudichiamo, & le principali et le grandissime non sapiamo. Onde alla sanità, & infirmità, alle virtù, & a i uitij, niuna moderatione, ò immoderatione

tione di maggiore momento par che sia, che dell'anima isteßa al corpo. Delle quali cose noi niente consideriamo, ouero auuertiamo, che quando una robusta, & grande anima una piu debole, et inferiore specie porta, ouero quando al contrario questi insieme si congiungono, tutto esso animale bello non può essere. Percioche manca della grandissima misura, et moderatione. Et quello ch'è al contrario, di tutti gli spettacoli a colui, che ciò possa riguardare, bellissimo, & amabilissimo si dimostra. Il corpo adunque, che di troppo grandi, & disuguali gambe, ouero che di ciascuno altro membro fuori di modo eccessiuo è seco stesso sproportionato, & brutto, nel portare le fatiche molte molestie sostiene, vacilla, si stanca, et cade, et è a se stesso cagione d'infiniti mali. Il medesimo ancora si ha da giudicare di quello, ch'è composto di anima, & di corpo, che noi animale chiamiamo. Percioche quando l'anima è assai più potente del corpo, fuor di modo si allegra, & s'inalza in quello, & tutto internamente scuotendolo, lo empie d'infirmità. Et quando ancora con tutte le forze grandemente attende alle discipline, et ad inuestigare le cose, liquefà il corpo, et lo distrugge. Finalmente, quando all'insegnare, & a ragionare in priuato, & in publico con certo ambitioso contrasto s'affatica, esso corpo infiammando lo risolue. Et alcune uolte le reume, & le distillationi commouendo, molti de' medici ingannando, fa che quelli giudichino cagioni contrarie. Quando da capo il corpo grande, & di tarda mole soprabondante ad un picciolo, & debil pensie-

ro dall'animo s'accoppia, essendo due nell'huomo, secondo la natura gli appetiti, l'uno ueramente, per il corpo del nodrimento, & l'altro, per quello che è in noi diuinissimo, della prudentia, allora preualendo i mouimenti di quello, ch'è piu potente, accrescono quello, ch'è suo, et quello, ch'è dell'animo, stupido, indocile, & oblioso rendono, et così grandissima infirmità, cioè la ignorãtia generano. Ma ui è una salute, & cõseruatione all'uno, et l'altro, che noi nè l'anima senza il corpo, nè il corpo senza l'anima muouiamo, acciochè queste cose, hauẽdo infra di loro le forze vguali, la sanità del tutto vgualmente difendano. La onde ciascuno, che alle dottrine matematice da opera, ouer che troppo attende ad alcuno altro studio della mente, deue ancora il mouimento del corpo aggiugnerui, usando la gimnastica. Da capo colui, che con somma diligentia ferma, & fa robusto il corpo, aggiugnere etiandio i mouimenti dell'anima, la musica, & tutti gli studij della filosofia usando, se alcuno ragioneuolmente bello, & buono insieme dirittamente ha da chiamarsi. Simigliantemente ancora noi dobbiamo delle parti hauer cura, imitando la forma dell'uniuerso. Perciochè essendo il corpo dalle cose, che entrano dentro acceso, & raffreddato, & da capo dalle cose esterne fatto arido, & umido, & quelle cose, che queste seguono sofferendo, quando alcuno essendo in otio a questi mouimẽti commette il corpo, da quelli superato si dissolue. Ma se alcuno nel curare il corpo imiti quella natura, laquale nutrice dell'vniuerso habbiam chiamata, sì che principalmente

mai

mai non permetta, che il corpo stia ocioso, ma che sempre lo muoua; & con mouimento continuo sempre scuotendolo, con interni, & esterni mouimenti, secondo la natura da' per tutto resista; & con un certo moderato commouimento le erranti passioni del corpo, & le parti, la ragione serbando della parentela, scambieuolmente riduca in ordine, & adorni, secondo quel ragionamẽto sopradetto, che noi facẽmo dell'vniuerso, nõ lascierà, che l'inimico all'inimico accostato, muoua nel corpo guerre, et infirmità, ma più tosto farà, che l'amico appresso l'amico posto, conserui la sanità del corpo. Ma di tutti i mouimẽti quello è ottimo, che in se stesso da se stesso si fa. Percioche egli è grandemente congiunto al mouimento della mente, & di esso vniuerso. Et quello, che da altrui si fa, egli è peggiore. Ma quel mouimento è pessimo, quando giacendo il corpo, & stando in ocio, da altre cose, secondo le parti vien mosso. Là onde di tutte le purgationi, & constitutioni del corpo, quella che si fa per lo essercitio è saluberrima. La seconda è un portamento facile, ò con naue, ouero con altri piaceuoli portamenti senza fatica, che si faccia. La terza specie del commouimento, allora quando somma necessità, costrigne, è utile, & altrimenti a patto alcuno non si dee riceuere da un'huomo, che saggio sia, cioè quella purgatione de' medici, che si suol fare con le medicine. Percioche le infirmità, se molto pericolose non sieno, non deono essere prouocate con medicine. Conciosia che ogni constitutione d'infirmità a un certo modo alla natura de gli animali sia simigliante. Veramẽte la

com-

compoſitione de gli animali, dal principio della generatione è terminata, da certi preſcritti tempi della uita; & ciò l'uniuerſale legnaggio patiſce, & ciaſcuno animale del naſcimento in ſe ſteſſo lo ſpacio fatale della uita, eccetto le neceſſarie paſſioni, contiene. Percioche i triangoli ſubito da principio la forza poſſedendo di ciaſcuna coſa, fino a certo tempo ſofficientemente all'uſo della vita ſon giunti inſieme, oltre di queſto ad alcuno non ſi prolonga la uita. Lo iſteſſo modo di conſtitutione ancora alle infirmità ſi conuiene. Lequali, quando alcuno fuori del fatal corſo del tempo cercherà con le medicine diſcacciare, di picciole infirmità grandi, & molte di poche ſono conſuete diuenire. Il perche con la regola del viuere ſono tutte queſte infirmità da correggere, & gouernare, ſecundo che ciaſcuno haurà ocio, nè il male infeſto, et malageuole ſi dee con medicine prouocare. Ora del commune animale, & della corporal parte di quello, con qual diligentia habbiano a reggerſi, & gouernarſi, accioche la regola del viuere ſi ſerbi, a ſofficiēza ſia detto. Ma quello, che ſi hà a gouernare molto più, & prima, così quāto ſi può ſi ha da inſtruire, accioche ottimamēte, et bel liſſimamēte ſia da reggere preparato. veramēte la perfetta trattatione di queſta materia richiederebbe per ſe propria, & intiera diſputa. Ma quanto a queſto s'appartiene, di che noi hora trattiamo, ſe alcuno perauentura, per gli veſtigij delle coſe ſopradette ſegua, non fuori di ragione così procedendo, ad vn commodo fine di queſte peruerrà. Speſſe volte noi habbiam di ſopra

detto,

detto, che tre specie dell'anima sono in noi triplicemente distribuite, & che ciascune hanno i lor mouimenti. Così simigliantemente hora in poche parole conchiudiamo, che ciascuna di quelle, che in otio uiue, & si rimane da i mouimenti proprij, debolissima di necessità diuiene, & quella, che assiduamente si essercita, robustissima. La onde bisogna hauer cura, che queste specie fra loro i mouimenti suoi moderati con tenore conuenienti conseruino. Adunque della nobilissima specie dell'anima nostra si ha così da tenere. Questa ueramente Iddio a ciascuno ha data, come nostro demone, questa noi diciamo abitare nella somma parte del corpo nostro, & alla parentela del Cielo dalla terra eleuarci, come animali nati piu di celeste, che di terreno seme. Il che molto dirittamente da noi uien detto. Perciochè donde la prima generatione dell'anima ha hauuto origine, indi la diuina potentia il capo, & la radice nostra pendente sospendendo, tutto il corpo dirizza. Adunque in colui, che da opera ad adempire gli affetti delle concupiscentie, ò delle ambitiose contese, egli è necessario, che tutte le opinioni si facciano mortali, & che costui quanto maggiormente si può, diuenti affatto mortale, accrescendo con tutte le sue forze la mortale natura. Ma colui, che tutto arderà di desiderio di apprendere la uerità, & che tutta la opera sua in questo solo principalmente spenderà, egli è affatto necessario, se tocchi la uerità, le immortali, & le diuine cose comprendere; & in quanto la umana natura può la immortalità conseguire, in tanto costui affatto diuen-

tare immortale, niuna parte d'immortalità lasciando. Et appresso, hauendo sempre la diuina in riuerentia, & in se hauendo etiandio il famigliare demone molto bene ornato, lui principalmente douer'essere beato. Ma il rimedio affatto di ciascuno egli è uno, rendere i proprij nodrimenti, & mouimenti a ciascuna cosa. Et a quello, che in noi è diuino, sono questi mouimenti congiunti, i pensieri, & riuolgimtnti dell'uniuerso. Questi adunque ciascuno di noi seguitando, fa mestieri quei discorsi nostri nel capo gia dalla prima generatione corrotti, per la intelligentia della mondana armonia, & riuolgimento, così correggere, che alla cosa intesa la facoltà intelligente renda, secondo l'antica natura simigliante, per la qual simiglianza noi conseguiamo il fine della uita ottima, a gli huomini da gli Iddij proposta, & nel presente, & nel futuro tempo. Ma hoggimai quella disputa a noi proposta dell'uniuerso, fino alla generatione de gli huomini, pare quasi, che sia giunta al fine. Et de gli altri animali la generatione, in quanto la necessità richiede, restrigneremo in poche parole. Percioche così in questa disputa parerà, che alcuno ponga a se stesso modo. Ma di questi così noi diciamo. Quegli de gli huomini, che ingiusti, & timidi hanno uiuuto, sì come la ragione probabile ci dimostra, nella seconda generatione si sono in femine conuersi. Nelqual tempo, per questa cagione gli Iddij l'amore del congiungimento ritrouarono; in noi ueramente l'animale, & nelle femine l'animato componendo. Ora in tal modo l'uno, & l'altro facendo, il corso della beuanda, doue

per gli polmoni essa beuanda sotto le reni nella uesica trascorre, & con lo spirito mescolata, & rotta si manda fuori, gli Iddij a guisa di fistola dal capo, ꝑ il collo, et la spina nella cōgelata midolla deriuarono. Laquale ueramēte sperma, cioè seme noi di sopra chiamato habbiamo. Questo, come animato, et respirāte, ī quella parte, doue spira, genera per la medesima uno uital desiderio di fuori spargersi; & così l'amore del generare in noi produsse. Li onde ne gli huomini la innata facoltà della natura delle parti genitali, ch'è disubidiente, & imperiosa, & quasi uno animale, che non essaudisce la ragione, con la uiolentia delle furiose libidini cerca di sottomettersi tutte le cose. La natura etiandio, & la matrice delle femine, per la stessa ragione animale auido del generare, quando senza frutto del parto, oltra il fior della età troppo lungamente si ritarda, sostiene con molestia lo indugio, & si disdegna, & da ogni parte per il corpo errando, dello spirito i meati rinchiude, non lascia respirare, & altre estreme angosce suole indurre, & altre infirmità uarie porge, fino a tanto, che l'appetito, & l'amore dell'uno, & dell'altro, il parto, & il frutto, come da gli arbori producendo, quello dapoi colgono, & nella matrice, come nella terra spargono. Quinci gli animali primieramente tali, che per la picciolezza uedere non si possono, & che ancora non appaiono formati, concepiscono, tosto i parti formati fanno perfetti, dentro fatti grandi nodriscono, & dapoi gli mandano in luce; & la generatione de gli animali forniscono. Adunque le donne, & ogni femina in

tal modo è generata. Et il legnaggio de gli uccelli così è dal nostro acconciamente formato, che in uece di pelli le penne ha riceuuto. In questo genere quegli huomini trapassano, i quali essendo semplici, & innocenti, sono nondimeno leggieri, & uanamente nelle cose sublimi curiosi, i quali così sono sciocchi, che confidando nel giudicio de gli occhi, per questo le cose altissime fermamente poter dimostrare non dubitino. Il genere delle fiere pedestri, di quegli huomini è nato, i quali affatto dalla filosofia alieni, mai gli occhi alle cose celesti non alzarono, perciochè non hanno mai usato di quei periodi, che si sogliono nel capo riuolgere. Ma hanno quelle parti dell'anima seguitate, lequali nel uentre, & nel petto signoreggiano. Da questi studij adunque i membri anteriori, & i capi a terra traendo da una certa parentela tennero affatto fissi; & in lungo distese hebbero, & diuerse le somme parti del corpo, conciosia cosa, che iui per la pigritia di ciascuni sieno insieme i riuolgimenti percossi; & per ciò di quattro piedi, & di piu ancora fu la loro figura composta, acciochè Iddio maggiore occasione a i piu sciochi da i molti piedi desse, & dal modo del caminare, per la quale ancora maggiormente fossero tirati a terra. Et quegli ancora, che di questi sciocchissimi erano, & che affatto tutto il corpo a terra distendeuano, quasi che niun bisogno ui fosse di piedi, per mutarono in corpi senza piedi; & per terra serpeggianti. Il quarto genere è l'acquatico, di quegli nato, che sciocchissimi, & ignorantissimi erano, i quali quei nostri trasformatori per ciò non giudicarono di pura re-

spiratione

ſpiratione degni, perche, per la iniquità di ogni peccato l'anima impuriſſima haueuano. Perciò in uece di quella ſottile, & pura reſpiratione d'aere, nella profonda, & torbida reſpiratione dell'acqua gli attuffarono. Onde nata è de' peſci la moltitudine, & delle oſtriche il genere, & di tutti gli acquatili. Nellaqual mutatione veramente, hauendo quegli le eſtreme abitationi ſortito, della loro eſtrema ignorantia le pene portano. In queſto modo anticamente, & hora gli animali fra loro ſcambieuolmerte permutando ſi vanno, mentre che eſſi con la perdita, & con l'acquiſto della mente, & della ſtoltitia ſi mutano. Adunque queſta noſtra diſputa dell'uniuerſo habbia hoggimai il fine. Percioche hauendo queſto mondo ſortito i mortali, & gli immortali animali, & indi pienamente compiuto, così finalmente è ſtato fatto animale viſibile, le coſe viſibili comprendente, imagine dello intelligibile, Iddio ſenſibile maſſimo, & ottimo, belliſſimo, & perfettiſſimo, queſto uno Cielo, & unigenito.

ἀνοίας

θεὸς αἰσθητός.

Marſilio varia.

ANNOTATIONI SOPRA IL TIMEO.

QVESTO ragionamento del Timeo da Platone fu preso dal libro di esso Timeo, de Vniuersitate, scritto in lingua Dorica. Ilqual libro di Timeo Pitagorico della natura, ci dimostra & ci descriue vn modo Pitagorico.

Tutto questo dialogo in tutte le sue parti, ha la Fisiologia per scopo. Onde il Timeo abbraccia le cose naturali, si come il Parmenide contiene le diuine. Per la qual cosa il fine di questo libro è di trattare della natura delle cose, & di spiegare le cagioni della generatione dell'vniuerso, & il soggetto del medesimo è la Fisica trattatione. Onde questo dialogo è naturale, & non morale.

Platone non lasciò cosa alcuna, ch'egli non inuestigasse delle principali cagioni della natura, donde ragioneuolmente questo dialogo prese cotal proposito; et solo esso Platone serbando il costume Pitagorico intorno alla contemplatione della natura, sottilmente trattò la presente dottrina.

Ma veramente il presente dialogo si diuide in quattro parti, in ciascune dellequali egli diuerse cose ci insegna. Nella prima prepone vna breue trattatione della Republica, tolta da i libri de Repub. perche accommodi quella alla narratione delle cose naturali. Nella seconda constituisce gli intelligibili principij delle

cose, & tira da quelli il nascimẽto di tutti i corpi. Nel la terza ci spiega la constitutione corporale del mondo & delle sue parti. Vltimamente il commune nascimento dell'huomo, & de gli altri animali.

La cagione, perche Socrate parla della Republ. è perche vuole Platone comparare la constitutione dell'vniuerso ad uno stato ordinato di vna Republica. Onde Aristotele ancora nel libro del Mondo ad Alessandro, comparò la constitutione dell'vniuerso ad una Republica.

Platone farà & cõstituirà tutto il Mondo uno Dio di mente partecipe, & animato.

Onde nel principio conueneuolmente da lui si dimostra l'ordine dell'uniuerso, per imagini, nel mezo s'insegna tutto l'opificio del mondo, & nel fine le cose particolari, & i fini dell'opificio sono contesti alle uniuersali.

Ma la forma ueramente del dialogo, & il modo del dire, quale egli si sia, doppo ciò noi diremo. Si confessa da tutti, che togliendo Platone il libro di Timeo Pitagorico, che tratta dell'uniuerso, & che da lui fu composto, si mise a scriuere, secondo Timeo, al modo de' Pitagorici. E' ancora questo costante appresso coloro, che sono nelle cose di Platone essercitati, che il suo costume fu Socratico, humano, & dimostratiuo. Se adunque & altroue ancora egli mescolò insieme la proprietà Pitagorica & Socratica, parimente nel presente dialogo mostra di hauer ciò fatto. Conciosia, che si ritruoua in quello, secondo il costume

Pitagorico l'altezza della mente, l'intelligibile, il diuino, il dipendere da tutte le cose intelligibili, il distinguere & separare tutte le cose ne i numeri, conciosia, che all'essempio di esso Pitagora ci insegna la Fisica con le Matematice, & tutte le cose cō i numeri, & figure Geometrice. Il dimostrare misticamente, & simbolicamente le cose, il ridurre altamente & inalzare i particolari concetti. La maniera di pronuntiare le cose per affermatione, ouer per negatione, che i Greci chiamarono ἀποφαντικὸν, *& secondo la humanità Socratica il ritrouarsi uolentieri insieme, l'esser piaceuole, dimostratiuo, il contemplare le cose per imagini, l'esser morale, & tutte queste cose. Ond'è che'l dialogo è uenerabile. Et di sopra da i primieri principij forma i concetti, & mescola coll'enuntiatiuo il dimostratiuo. et ci apparecchia a considerare le cose naturali nō solo naturalmēte, ma ancora Theologicamēte.*

Scriue Proclo ne' suoi Commentarij sopra questo dialogo, che se fa mestieri, che le parole sieno simiglianti alle cose, di cui sono espositrici, come esso Timeo ci dirà, sarà ancora conueneuole, che questo dialogo habbia ueramente in se una parte naturale, & habbia parimente un'altra parte Theologica, imitante la natura, di cui esso è speculatore. Appresso, perche secondo la dottrina di Pitagora, le cose triplicemente si diuidono, in intelligibili, & naturali, & nelle meza ne infra di queste, che sono solite a chiamarsi Mathematice, egli è bene di considerare tutte le cose in tutte queste. Perciochè nelle intelligibili principalmente

sono da prima state le mezane, & le ultime, & nelle Mathematice sono l'une, & l'altre, imaginariamente le primiere, & essemplarmente quelle che sono nel terzo ordine, & nelle naturali sono i simolacri delle cose innanzi quelle. Onde ragioneuolmente, il Timeo constituendo l'anima, per nomi matematici dimostra le potenze di quella, & le ragioni & gli elementi. Et Platone dalle figure Geometrice trae, & constituisse le proprietà di quelle, & di tutte queste nella mente intelligibile, & opifice lascia le cagioni da principio preesistenti.

Proclo nella espositione del Timeo, sta sempre nelle allegorie, & tira i ragionamenti naturali, & della Republica fatti da Socrate a misterij altissimi di Theologia, & alle cose diuine, dicendo che i Pitagorici, de' quali fu Platone imitatore, ciò usarono eccellentemente di fare, da certe proportioni inuestigando & ricercando le simiglianze delle cose; & dalle imagini a gli essempi trapassando.

I Sofisti anticamente haueuano il loro studio, alcuni nell'Astrologia, alcuni nella Geometria, altri nella Politica, & altri nella uia Diuisiua. Et perciò in questo luogo è detto da Platone, che essi hanno molte & belle ragioni, ma perche non haueuano ragioni scientifiche, sono chiamati periti, ouero esperti. Conciosia, che questa uoce esperto dimostra un' essercitio irragioneuole in parole uane, senza alcuna saggia cagione.

Tutte queste parole di Socrate nel Timeo, come Proclo afferma, ci rappresentano una imagine delle ope-

re opifici, & tutto questo ridutto insieme, della fabrica, & architettura del Mondo.

Le feste Panathenee in Atene si celebrauano in honor di Minerua, tenuta da gli Ateniesi madre della città a xx. del mese di Aprile.

La cagione perche parue a Platone di commemorare questa istoria in honore di Minerua, è, perche hauendo egli in questo dialogo da scriuere la generatione dell'uniuerso, gli parue necessario d'incominciare dalla prima cagione di quello, ch'è Iddio, ouero Minerua, intesa per la prima sapientia di Dio, che ha constituito il mondo, la quale come principal cagione di questo opificio, è conueneuole riuerire, & inuocare. Et se noi uogliamo spiegare l'allegoria di questo nome di Minerua, & fare aperta la mente, & la dottrina Platonica, che è concorde & consonante a gli antichi Theologi, cosi da alto incominciando noi diremo. Nel padre & nell'opifice di tutto il mondo, secondo Platone, si dimostrano molti ordini di certi Iddij con uarij nomi da essi Platonici chiamati, cioè de' custodi, di opifici, di quelli che sono le intelligentie separate, de i contenenti, de i perficienti, & in esso padre & opifice ui è l'una & la medesima pura Deità delle prime unità intelligenti, secondo laquale esso Opifice ancora sta, & dura immobile et immutabile. Et tutte le cose da quello procedenti participano della possanza, secondo la quale egli tutte le cose intende; et è separato in sublime modo da tutti gli enti. Cotale Deità chiamano tutti gli antichi Theologi Minerua, come

quella

quella che è partorita dalla sommità del capo del padre, et in quello stante, che è intelligentia Opifice separata, et immateriale; et perciò Socrate quella celebra nel Cratilo, come quella che inalza tutte le cose all'uno Opifice; et che ordina tutte le cose col padre. Et chiamano questa Dea per il primo nome filosofante, et per secondo, bellicosa. Conciosia, che in quāto unitamente ella contiene tutta la sapientia paterna è filosofante; & in quanto ella procura vniformemēte ogni contrarietà, meritamente bellicosa si nomina. Là onde Orfeo ancora parlò di quella partorita. dicendo, che Gioue generò quella del suo capo, di lucenti armi risplendente alla vista. Et perche faceua mestieri, che essa procedesse a i secondi & a i terzi ordini si rappresenta in sembianza di vergine, secondo il puro numero settenario. Et da se stessa genera tutta la virtù, & le potenze sublimi; & illustra la mente alle cose seconde, & la vita pura. Perciò si nomina la Vergine Tritogenia. Dicono adunque i Platonici, che Platone chiamò questi due Dei filosofi, cioè Amore & Minerua, nō secondo vna stessa ragione ambidue, ma l'vno veramente come la mezanità di tutte le cose, et come riducitore alla sapientia intelligibile, & l'altro come un principio, & una sommità, & come unità della opifice sapientia. Conciosia, che ui era l'opifice & il primo consilio, ouer prudentia generatrice, & l'Amore diletteuole. Onde come prudentia ò consiglio, partorisce Minerua, & come Amore, genera la catena amatoria. Donde noi vediamo tutto quello che da Platone

ne in questo luogo fu detto di Minerua, per certa allegoria essere stato detto, potendosi per essa Minerua intendere, la intelligibile prouidentia, ouero la forza diuina, & la sapientia, che tutte le cose adorna, & gouerna con prouidentia, cioè che quella medesima, l'vna & l'altra città Saim, & Athene habbia fatto, & contenga, cioè gli vniuersali, & i singolari, si come recita Proclo, che i medesimi Egittij in vn certo Epigramma testificano della stessa Dea. Conciosia, che quelli affermano ritrouarsi in vn certo luogo ascoso cotali versi sopra Minerua scritti.

τὰ ὄντα, καὶ τὰ ἐσόμενα, καὶ τὰ γεγονότα, ἐγώ εἰμι.
τὸν ἐμὸν χιτῶνα οὐδεὶς ἀπεκάλυψεν.
ὃν ἐγὼ καρπὸν ἔτεκον, ἥλιος ἐγένετο. cioè,

Io sono il presente, & il futuro, & il passato. La mia veste niuno ha scoperta, il frutto ch'io ho partorito, egli è il Sole.

Donde si scorge, che gli Atheniesi hebbero vna commune cagione della origine loro co i Saiti, & in questo modo non solamente le cose intelligibili, ma ancora le sensibili esserci deriuate dalla stessa diuina sapientia.

Peroche in questo luogo Critia dice, di uoler honorare con tal narratione la Dea Minerua à guisa di canto ò hinno nel dì della festa sua, noi diremo, che de gli hinni, alcuni lodano ouer cantano la essentia, & alcuni la prouidentia de gli Iddij, & altri celebrano le opere che da quella procedono. Et questo tale hinno è l'vltima forma della lode. Conciosia, che

le

le lodi della essentia auanzano tutte, come Socrate nel conuiuio ci insegna.

Si crede, che tutte queste cose, che quì paiono a Solone attribuite, uoglia riferire Platone a se medesimo, il quale per imparare si trasferì in Egitto, & molte cose conobbe con gli Egittij Sacerdoti parlando. I quali Egittij conseruauano le memorie dell'antichità nelle colonne in lettere Ieroglifiche ouer sacre descritte, lequali colonne poste erano ne' Tempi de gli Iddij, come furono le colonne di Mercurio. A questi Egittij le cose preterite, per le loro memorie, sempre erano nuoue, & le memorie si serbauano per le istorie, & quelle, come di sopra s'è detto, dalle colonne, nelle quali erano descritte tutte le cose marauigliose, & le cose inaudite, così nelle attioni, come nelle inuentioni. Haueuano gran commodità essi Egittij, per la purità de gli aeri di contemplare senza alcun'impedimento le cose celesti; & per non correr essi pericolo di essere sommersi dall'acque, nè di essere corrotti da gli incendij, però serbauano le memorie delle cose antiche. Ma gli Assirij, dice Iamblicho, non solamente osseruarono vinti sette milla anni, come scriue Ipparcho, ma ancora tutte le instaurationi, & periodi de i sette gouernatori del mondo, ouero de' sette pianeti diedero in memoria.

Aristotele nella Meteora dice, che questa natura inferiore del mondo è a moltimutamenti soggetta, &

che

che non riman sempre la medesima constitutione & sito delle parti, benche la uniuersità si mantenga. Nel qual luogo esso Aristotele espresse chiarissimamente quel medesimo, che quì dice Platone. Et doue si dice, che non si sanno le inondationi, & gli incendij di molte regioni, noi intendiamo i mutamenti delle parti del mondo. Dicendo adunque il Sacerdote i paesi della Grecia essere stati guasti & distrutti da cotali mutamenti & rouine, che conuengono auenire per fuoco & per acqua, & l'Egitto non essere cosi sotto-posto a cotali calamità, da ciò afferma gli Egittij essere antichissimi di tutti gli huomini. Et perciò quel vecchio Sacerdote, dice a Solone i Greci essere giouani, & sempre fanciulli.

Ma la cagione perche doppo lunghi secoli queste corruttioni, & rouine sopragiungano, è perche ouero fa mestieri, che molte cose concorrano a farsi una tale corruttione, cioè & l'habito delle cose patienti il proprio & il commune, & delle cose agenti la concordia, conciosia, che quello, ch'è corruttiuo di una cosa, sarebbe serbatiuo dell'altra, & l'attitudine della materia, & il preparamento de gli istrumenti, & delle occasioni.

Ma per venire alla allegorica espositione della fauola di Fetonte fulminato dal padre, toccata da Platone in questo dialogo, noi diremo, per discioglie-re questa fauola naturalmente, che per ispiegare i diuersi mutamenti delle regioni della terra, Platone commemora la fauola di Fetonte spesso da Greci Poe-

ti cantata, quando egli afferma quello incendio da Fetonte cagionato, non esſere una fauola, ma ſignificarci i mutamēti del mondo, che auēgono hora da fuoco, hora da acqua. Et la fauola, per quanto che Ouidio, & gli altri Poeti inſegnano, è tale. Fetonte figliuolo del Sole, & di Climene figliuola dell'Oceano pregò il padre, ch'egli a lui doueſſe concedere tutto quello che gli dimandaſſe, il che hauendo eſſo impetrato, gli richiede il carro de' ſuoi caualli, ilquale, non potendoglielo negare il padre, gli conceſſe. Là onde Fetonte, mentre che traſportato dal carro per lo Cielo, non ſapeua reggere i caualli, & appreſſandoſi alla terra, tutte le coſe abbrucciaua, di ciò lamentandoſi la terra, Gioue ammazzò quello col fulgure, il quale morto, cadde nel fiume Eridano. Et le ſue ſorelle Eliade da graue dolor vinte, lungamente la ſua morte piangendo, furono conuertite, & trasformate in quegli arbori, che ſi chiamano Popoli. Queſta fauola coſi finta da i Poeti ſi ha da riferire a naturale ſignificamento. Concioſia, che Platone in quella ci vuol ſignificare gli incendij della terra, i quali ſoglion cōſumare, et abbrucciare le regioni di eſſa terra. Percioche alcuna volta ſi fà una tale cōſtitutione di ſecca euaporatione, che facilmēte ſi riaccende dalla calidità del Sole, & da queſta riacceſa et facilmēte īfiāmata, ſogliono naſcer comete, & altre ſorti d'incendij, i quali ò che infiammano le terre di quel luogo ſoggetto, ouer che per ſouerchia ſiccità le abbrucciano. Adunque il cagionarſi dal Sole queſta inflammatione, diede

occaſione

occasione a i fittori della fauola, di nominare il figliuolo del Sole Faetonte, perche si come Faetonte è detto essere figliuolo del Sole, così ancora le secche respirationi sono eccitate, & quasi si generano dal Sole; & finsero i Poeti questo Faetonte maschio, per la efficacia della forza del fuoco, & ancora perche sono consueti di chiamare esso foco maschio, si come femina la terra. Et questa veramente materia, & quello forma. Et per non farsi tale euaporatione secondo il medesimo parallelo col Sole, dice la fauola, che non conduceua il carro per la strada del padre. Adunque queste secche euaporationi essendo alle terre vicine cioè nella mezana regione dell'aere, accese, & infiammate dalla sfera del foco, che è sotto la Luna, ilquale è ancora chiamato Gioue, sono giuso mandate ad esse terre. Et la caduta delle medesime fiamme nel fiume Eridano, significa la copia della pioggia, & dell'humore doppo gli incendij susseguenti. Ilche è ancora in questa fauola significato, per il pianto delle sorelle fatto per quelle grandi inflammationi, che è per le humide euaporationi, in quanto che coloro, che piangono, spargono l'humido. Et questa è l'allegoria della fauola breuemente spiegata à dimostrare i mutamenti del mõdo. Percioche, dice Platone, quando abonda la copia di cotali secche esalationi, è necessario che si facciano grandi incendij, si che coloro iquali habitano ne' luoghi aridi, più tosto si muoiano, che quelli che stanno appresso i fiumi ouer mari. Ancora la medesima ragione è delle inondationi, a cagionare le morti de gli huomini. Peroche

roche coloro che sono vicini a i luoghi maritimi, sono dalla gran forza dell'acque sommersi, & quelli che habitano ò sono appresso a i montuosi, sono liberi da cotal pericolo. Il perche questi mutamenti dice essere stati cagione, che i Greci non hanno alcuna cognitione dell'antichità. Ma gli Egittij, essendo da questi pericoli sicuri, per la natura della lor regione, o che non hanno patito alcun tale mutamento, ouero se essi l'hanno patito, lasciauano nelle colonne la memoria descritta della loro antichità, laquale perpetuamente restaua fino a i posteri. Le quali colonne erano poste ne' Tempi di Minerua, & de gli altri Iddij, & scritte nelle sacre lettere Ieroglifiche, quali furono le colonne di Mercurio, si come Iamblico scriue, nelle quali erano scritte non solamente tutte le memorie delle cose antiche, et tutte le istorie, ma le cose ancora della filosofia, & delle altre scientie. La onde rimanendo incorrotta la memoria dell'antichità in queste lettere appresso gli Egitij, diceua il Sacerdote essi hauere maggiore cognitione della sua antichità. Et questa è la ragione di tutti i mutamenti del mondo, spiegata dal Sacerdote Egittio. Proclo ne' suoi commentarij espone questa fauola per tre uie, istoricamente, Fisicamente, & Theologicamente, tirandola a significamento alto delle anime.

Questa guerra de gli Ateniesi con gli Atlantini, benche sia stata uerissima anticamente, come Plinio, Strabone, & altri istorici affermano, nondimeno uiene da Platone spiegata allegoricamente secondo che di-

chiarano i Platonici. Et questa istoria allegoricamente si riferisce alle cose naturali, & uariamente è da Platonici interpretata. Onde Iamblico, & Proclo Platonici per questa guerra affermano, Platone intendere la repugnantia, & dissensione delle cose naturali, nella loro scambieuole generatione & mancamento, però sotto tal guerra de gli Atlãtici, & de gli Ateniesi, intende il nascimento, & la morte delle cose naturali, & li loro mutamenti uarij.

Platone a ciascuna persona di questo dialogo assegna l'ufficio suo, percioche Socrate instituisce la città; & a lui è attribuita la parte morale, Timeo mostra la generatione dell'huomo; & a costui si assegna la naturale, Ermocrate raccoglie le parole, & la sentenza, & a questo si da la parte rationale, de gli quali la diuisione della filosofia Platone adempie.

Pose Platone ogni essentia doppia, l'una che è intelligibile, eterna, & prima, com'è Iddio, la mente, & le Idee, l'altra che è mutabile, & da quella prima prodotta, com'è il mondo, & tutte le parti di quello. La prima chiamò Platone τὸ ἀεὶ ὄν *la seconda* τὸ ὂν οὐδέ ποτε. *Onde Proclo, & tutti i Platonici affermano che Platone chiamò Iddio* τὸ ὂν ἀεὶ, *cioè che è sempre. Plotino pose la Idea in Dio, & disse, che Iddio in se stesso riguardando, creaua tutte le cose. La Idea è un certo concetto di Dio, ilquale, come un'essempio nella constitutione del mondo egli seguitò. Et la medesima Idea è eterna, bella, & buona, & una cosa istessa con Dio, secondo Platone.*

Secondo

Secondo i Platonici, quello di cui l'essempio è fatto, non s'intende esser bello, & quello di cui l'essempio è eterno, egli è bello.

Volendo quì Platone trattare dell'origine del mondo, dice essere malageuole cercare la ragione del nato mondo, ma ch'egli è assai usar solo la probabilità.

Chiama quì Platone il simolacro, ouero la imagine d'una cosa ferma & stabile, il mondo. Et inuestigando quì Timeo la cagione dell'Opificio del mondo, dice, che fu la bontà di Dio, di generarlo.

Che il mondo sia eterno, & che per molti precedenti secoli innanzi sia stato, dalle parole di Platone in questo dialogo si fa chiaro. Et se noi uogliamo spiegare la sua uera opinione, troueremo lui hauer tenuto insieme con Aristotele esso mondo essere eterno, & mai non hauere hauuto principio. Et la ragione, con cui proua Platone la sua eternità, è questa, perche l'essempio del mondo è eterno. Conciosia, che, dice egli, se l'essempio è eterno, ancora il mondo è eterno. Et se l'essempio di quello è fatto, il mondo ancora sarà tale, ma l'essempio è eterno, adūque il mōdo parimēte è eterno.

Il mondo è doppio, l'uno ueramente intelligibile, l'altro sensibile, come dirà poi esso Platone. Onde il Parmenide abbraccia il trattato delle cose intelligibili, & il Timeo delle cose mondane. L'uno ci insegna tutti gli ordini diuini, l'altro i progressi delle cose mondane, nè quello in tutto lascia la contemplatione delle cose, che sono nell'uniuerso, nè questo quella delle intelligibili. Percioche le cose sensibili sono nelle intel-

ligibili essemplarmente, & le intelligibili nelle sensibili imaginariamente, ma l'uno soprabonda intorno la parte naturale, & l'altro intorno alla Teologica, secondo la conuenienza di quegli huomini, da i quali sono i detti dialoghi denominati. A' Timeo cotesto libro è inscritto che tratta di tutta la natura, & a Parmenide quello di quegli Enti, che sono ueramente. Onde ben dice il diuino Iamblico, che tutta la dottrina, & speculatione di Platone è abbracciata, & si contiene in questi due dialoghi, nel Timeo, & nel Parmenide.

Platone tenne che'l mondo fusse animato. Onde chiamano i Platonici il mondo, & il Cielo αὐτοζῶον, *cioè animale per se uiuente.*

Platone ancora chiamò il mondo intelligente & animale ragioneuole, non perche quello ueramente intenda, come noi, ma perche è mosso con ordine & composito mouimento, si come dice etiandio Aristotele, che la natura usa la ragione, non perche quella sia uno animale di ragione partecipe, ma perche tutte le cose con prouidenza gouerni; & con un certo ordine muoua.

Plutarco ancora nel libro dell'opinione de' Filosofi, dice, quasi tutti i Filosofi hauer tenuto il mondo essere animato, & con prouidenza gouernato. Ma Epicuro, & Democrito tennero, quello non essere animato, nè gouernarsi con prouidenza.

Quello eterno animale, all'essempio del quale è fatto il mondo, è la Idea del mondo in Dio locata, laquale Iamblico & Plotino Platonici chiamano mondo intelligibile, perciochè non solo questa è ugualmente

eterna con Dio, ma essa è animata, & intelligibile, come Iddio istesso.

Proclo così raccoglie la diffinitione del mondo da Platone, il mondo è vno animale sensibile, che in se tutti gli animali contiene.

Noi dobbiamo sapere, che il mondo si chiama uniuerso, perche abbraccia tutte le cose. Onde Aristotele ancora nel primo libro del Cielo tenne la medesima opinione di Platone, quando egli dice, che niun corpo è stato fuori del mondo lasciato, con tali parole.

Φανερὸν τοίνυν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι οὔτε ἔστιν ἔξω, οὔτε ἐγχω-
ρεῖ γενέσθαι σώματος ὄγκον οὐδενός, ἐξ ἁπάσης γὰρ ἐστὶ τῆς οἰ-
κείας ὕλης ὁ πᾶς κόσμος. ὕλη γὰρ ἦν αὐτῷ τὸ φυσικὸν σῶμα, καὶ
αἰσθητόν. ὥστε οὔτε νῦν εἰσὶ πλείους οὐρανοί, οὔτε ἐνδέχεται γε-
νέσθαι πλείους, ἀλλ᾽ εἷς καὶ μόνος, καὶ τέλειος οὗτος οὐρα-
νός ἐστιν.

Adunque si è fatto chiaro dalle cose dette, che nè di fuori si ritroua, ne ui è luogo doue possa essere alcuna grandezza corporale, conciosia, che tutto il mondo è composto di tutta la materia ad esso propria; & la materia di quello è il corpo naturale, et sensibile. Là onde nè al presente vi sono più Cieli, nè è possibile che ne habbiano da esser più; ma vno solo Cielo che è questo perfetto si ritroua. Doue pare esso Aristotele hauer trascritto le medesime parole di Platone.

Plotino nel libro de Cælo dice, il mondo esser fatto di fuoco, & di terra, perche egli è colorato, ouer lucido, & sodo conciosia cosa, che dalla natura del fuoco, egli ha il colore & la luce, & la sodezza della terra. Percioche tutti i corpi hanno in prima la so-

dezza, & poi il colore; & questi sono i principali accidenti de' corpi.

Proclo nel terzo libro della Theologia, secondo Platone, facendo mentione di quello, che disse esso Platone nel Timeo del mondo, dice, che inuestigando egli nel Timeo l'essempio di tutto il mondo, ritrouò che esso abbraccia, & contiene tutti gli animali intelligibili, & che esso è da ogni parte perfetto, & che è bellissimo infra tutte le cose intelligibili, & che è vnigenito, & che è l'intelligibile del suo Opifice. Et quello chiamò Platone animale per se esistente, come vno essempio intelligibile d'ogni animale, essendo ancora quello sensibile.

Platone chiama nel Timeo l'animale per se esisten te, cioè il mondo, intelligibile, perfettissimo, & unigenito, & nel Parmenide, moltitudine infinita, & vniuersità, ouero vno intiero molte parti in se contenente. Et cosi ciascuna parte del mondo è perfetta, conciosia, che l'vniuerso si come tutto di tutte le cose è constituito, cosi esso è perfetto di tutte quelle cose che in esso perfette sono, secondo il Timeo.

L'animale per se esistente, cioè il mondo, è secondo Platone, vnità & Trinità. Et perche in se stesso contiene la cagione d'ogni numero, nominò quello, numero quaternario, contenente le quattro principali cagioni, conciosia, che il quaternario numero fu da prima il fonte di ogni produttione della specie.

Tutte le cose nel mondo secōdo i Platonici, sono piene di vita, per la virtù, & potenza dell'Opifice & del

del padre, & questo mondo che è vn'animale, è ripieno di tutti gli animali, per la indeficiente cagione del fattore che lo ha generato. Conciosia, che non ui è alcun'altro, che sia della vita datore à tutte le cose, & per cui tutte le cose viuono, alcune più euidentemente, & alcune più oscuramente, che il sommo opifice dell'vniuerso. Conciosia, che esso opifice ancora sia animale intelligente, si come il perfetto mondo è vn'essempio intelligibile. Però queste cose insieme s'vniscono & si congiungono.

La cagione, che il mondo da se dissoluere non si può, è la forma del Cielo prestantissima, che supera la sua materia. Percioche quando la materia supera la forma, la cosa si corrõpe, ma quãdo preuale la forma, nõ lascia la cosa mutarsi. Onde il Cielo, per hauere in se vna forma prestantissima, da se non può mutarsi.

Proua Platone, che'l mondo è ritondo, perche egli è vno; & fatto alla imagine di vno; & che tal figura simile alla vnità gli si conuiene, cioè la ritonda. Conciosia, cosa che si come il mondo è uno, così la figura sferica è vna, a se stessa simile, & da tutte le altre diuersa. Là onde viene da Platone detto, che il mouimento ritondo molto alla mente si conuiene, percioche si come la mente vna, & la istessa rimanendo, sempre in se ritorna, così la ritonda figura è vna, & sempre in se stessa si riuolge. Perciò essendo il mondo vno, bello, & fatto alla imagine di Dio, & essendo la figura rotonda una perfetta, bella, & simile alla infinità, sarà quello veramente ritondo.

Dice Platone, che il mondo si nodrisce della vecchiezza di se medesimo, perche nulla essendo fuori del mondo, di che quello nodrire si possa, nè hauendo di nodrimento bisogno, è detto da Platone, che il mondo si nodrisce della vecchiezza di se stesso, in quanto ch'egli è in perpetua generatione. Conciosiacosa, che Iddio sempre generi il mondo della propria sostanza. Onde il mondo è in perpetua generatione, in quanto da quello viene conseruato, & dipende.

Quantunque noi veggiamo tutto questo corpo uniuersale del mondo, per sua propria natura essere mosso da altrui, & che ha bisogno di mouimento d'altronde, che lo conduca, nondimeno dice Plotino, che il mouimento del mõdo non perciò uiene da altrui, che ester namente lo muoua, nè da esso corpo del mondo, ma dall'anima ch'è in quello. Percioche l'anima cioè quel natio mouimento da Dio concesso, cosi muoue il mondo, come le anime de gli animali fanno i loro corpi animati. Et sette sono i generi del mouimento posti da i Filosofi.

Platone chiama quell'Iddio, che sempre è, l'artefice del mondo, dal quale il mondo, & tutte le cose fatte sono; & chiama il futuro Dio, il mondo. Quello disse sempre essere, perche è eterno, da cui tutte le cose hanno origine, & questo nominò futuro, per rispetto di quel primo, per dipendere da quello, & generarsi sempre. Et dice Proclo, che l'uniuerso è simile a Dio, di cui esso è imagine, & non chiama quì Platone il mondo Iddio, perche ueramente egli sia Id

dio, ma perche è fatto all'essempio di Dio, & perche ha una certa perfettione della Diuina natura, per la quale è detto simile alla mente artefice.

Tolse questa sententia Platone da Mercurio Trismegisto, ilquale dice, che Iddio è perfettamente Iddio, & che'l mondo secondariamente è per participatione Iddio, in quanto che esso è imagine di quello.

Hebbe Platone la opinione di Pitagora, che tutte le anime insieme fossero eternamente innanzi i corpi generate. Et perciò esso Platone assegna alle anime ne' corpi rinchiuse la ricordatione della primiera uita.

Aristotele quella parte dell'anima, che chiama Platone intelligibile, nomina intelletto agente, & la sensibile parte, irragioneuole. Et che ogni anima sia di mezana natura, & che parte sia detta incorporea, & parte corporale, non solo Platone, ma ancora molti altri Filosofi hanno affirmato. Onde pone quì Platone due principij di natura diuersissima alla generatione dell'anima, il medesimo cioè la natura indiuidua, & il diuerso, cioè la natura diuidua. La natura indiuidua per la intelligibile, & la diuidua per la sensibile, & corporale s'intende.

La terza specie di sostanza mescolata è una certa altra essentia, & forma che fece Iddio parte intelligibile, & parte sensibile, che è l'anima. Laquale per certo rispetto uien detta essere mezana fra quelle due nature.

Platone, come dice Plutarco, definì l'animo vna sostanza intelligibile, da se mobile, dicendo, quello

non essere armonia, come credono alcuni, ma che l'animo usa una certa armonia di tutte le parti. Ora tenendo noi, che l'anima sia mezana infra la diuidua, & indiuidua sostanza, non sia fuor di proposito di spiegare le opinioni di alcuni Platonici, prrche meglio questa materia s'intenda. Adunque Aristandro, & Numenio diffinirono l'anima essere un numero, constituita di unità indiuidua, & di dualità diuidua. Seuero disse l'anima essere un soggetto Geometrico d'un punto indiuiduo, & d'un interuallo diuiduo. Plutarco & Attico, chiama la parte irragioneuole dell'animo una natura diuidua, & la ragioneuole indiuidua, & dicono quella essere come soggetto, & questa come forma. Plotino pose l'anima mezana infra il senso & la mente. Theodoro ponendo due intelligentie, l'una che contenga le idee uniuersali, & l'altra le singolari, constituisce l'anima infra di queste mezana. Ma tennero i Platonici, che l'anima fosse constituita d'una compositione del numero pare, & impare. Et per questi numeri impari, essi intesero la natura medesima, & indiuidua, per gli pari la natura diuersa, & diuidua.

In qual modo l'anima del mondo & de gli altri animali sia composta, con aritmetiche, & musiche proportioni, quì Platone insegna, non che l'anima ueramente di tali numeri sia composta, ma perche in niuna altra guisa la essentia di quella, & le forze meglio si poteuano spiegare, & dimostrare, che con queste proportioni.

Tutta la assentia dell'animo, della quale esso è stato da Dio composto, si contiene dal numero Settenario, perciocbe la forza del numero Settenario molto vale alla generatione delle cose.

Diede Platone all'animo il mouimento circolare, & disse quello mouersi circolarmente, non perche sia ritondo, ma perche, si come la figura ritonda è semplice & una, & di un mouimento contenta; & da sè stessa incominciando in se stessa ritorna, cosi l'animo è uno, & di semplice natura, & col suo mouimento in se stesso ritorna, & si riuolge.

Platone sotto un certo enigma, per quella figura del la lettera x la natura dell'animo dimostra, & ciò, come Proclo afferma, tolse egli da gli Egittij, i quali l'anima del mondo con la lettera x. significauano.

Platone, per l'anima del mondo niente altro uolle intendere, che quello spirito ouero mouimento da Dio a quello dato, acciocbe di sua propria forma si muoua con un certo & statuito ordine.

L'anima del mondo non ha luogo alcuno certo, ma per tutto il mondo si diffonde, perche quello animato renda.

L'animo perciò si dice, che circolarmente si muoue, perche nel conoscimento delle cose sempre si riuolge a se stesso; & in se tutte le cose considera. Onde l'animo nel conoscere le cose, se stesso considera, & per le imagini in se impresse, ha conoscenza del tutto.

Platone, Aristotele, & Empedocle tennero, che l'animo fosse de gli elementi composto, non perche l'ani

ma

mo fosse corporale, ma perche di quelle cose ch'egli intende, ha in se stesso i concetti scolpiti, accioche con simili sentimenti le cose simili comprendesse.

Aristotele nel libro dell'anima, negò, che essa anima circolarmente si mouesse, dicendo molte ragioni.

Platone conchiude, che tutto il mouimento dell'anima non procede dal corpo, ò da tutto il composito, ma da esso animo solamente.

Platone, come Proclo dice, chiama gli eterni Iddij, tutte le essentie intelligibili, le quali doppo il sommo Iddio sono, & come da quello rilucono; & chiama ancora simolacro de gli Iddij eterni l'animo, uolendo che l'animo sia di quella diuinità partecipe, in quanto, che ha in se della medesima la imagine. Percioche chiamano i Platonici i diuini corpi Iddij, come simolacri di essi Iddij.

Fù opinione di Platone, che il tempo fosse una certa imagine di eternità, che nel perpetuo mouimento del cielo si riuolge, che ha vno principio. Aristotele distinse il tempo dalla eternità, quella assegna alle cose diuine, & fuori del mondo poste, percioche quelle mancano di mouimento, & uiuono in perpetuo riposo, & questo attribuisce al Cielo, in quanto dal mouimento di quello pende.

Platone quì pose il Sole nel secondo luogo doppo la Luna, & poi le altre cinque Stelle, perche prima la Luna è da Platonici tenuta madre di queste cose inferiori, percioche dall'humore di quella crescono tutte le cose, & secondariamente il Sole co'suoi caldi raggi come padre,

dre,

dre, genera, & mantiene quelle. Et Platone ciò tolse da gli Egittij, i quali questo medesimo ordine attribuiuano al Sole, cioè il sesto loco doppo Saturno.

Tenne Platone, che ciascuna di queste Stelle fosse animata, & della uita diuina partecipe; et che queste Stelle all'Imperio del suo fattore ubidissero.

Dice Apuleio, che fu dogma di Platone, che le Stelle fossero Iddij animali, & che l'intelletto de gli orbi celesti fosse di foco prodotto. Il medesimo Alcinoo conferma, dicendo, i pianeti da Platone chiamarsi animali intelligibili & Dei.

Aristotele medesimamente tenne, che'l Cielo fosse animato, & che ciascuno orbe hauesse la sua anima, ouero intelligentia, che questi moua, la quale al mouimento del primo motore il suo orbe moua.

Disse Platone il Sole essere stato da Dio acceso nel secondo cerchio doppo la Luna, perciochè non solo tutto il Cielo, ma tutte le Stelle ancora sono di natura di fuoco.

Dice Platone, perciò tutte le Stelle essere state da Dio create, perche distinguessero i tempi, cioè la primauera, la state, il uerno, & l'autunno.

Tutte le cose, che nel mondo sono, fece Iddio a somiglianza di quelle, che sono nell'archetipo essempio, perche niente ad esso mondo mancasse.

Plotino dice, che l'anima & la uita del cielo è il mouimento suo, & l'ordine bellissimo & costante del detto mouimento si chiama la sapientia di quello, non perche ueramente il Cielo sia di sapientia partecipe, ma

perche con somma proportione di ordine, & di riuolgimento si muoue.

I due mouimenti del Cielo, sono quei mouimenti contrarij delle altre Stelle, co i quali parte dal primo Cielo da Oriente in Occidente, parte ancora da se stessi da Occidente in Oriente, per lor propria & natural forma si muouono. Il qual proprio mouimento Aristotele nella Metafisica, dice a ciascuno orbe auuenire da certa intelligentia, ch'è a ciascuno di quegli orbi presidente.

Per gli balli di questi Iddij quì intende Platone delle stelle, & di ciascuni orbi i mouimenti proprij.

Fù opinione di Platone, che doppo il sommo Iddio vi fossero quattro lignaggi di animali nel mondo. Il primo de gli Iddij celesti, come sono la Luna, il Sole, & gli altri pianeti, che Platone chiama Iddij, i quali di natura eterna, & di foco sono composti. Il secondo lignaggio de i Demoni aerei, & a quelli inferiori. Il terzo de gli heroi di acquea natura composti. Et l'ultimo delle anime ragioneuoli humane immerse ne' corpi. Et come Alcinoo Platonico afferma, posse Platone questo ordine de' Dei, ouero di animali intelligibili, accioche primieramente in Cielo fossero le Stelle, lequali chiamò animali, & Dij, & poi perche a ciascuno de gli elementi qualche Iddio intelligibile fosse presidente, accioche niuna parte del mondo fosse di animo uota, & perchè Iddio ancora del ministerio de' Demoni si seruisse.

Gli Iddij manifesti a gli occhi nostri chiamò Platone le Stelle, cioè gli Iddij uisibili, & quelli che a noi nas

cosi

cosi sono, i Demoni, & gli heroi.

Dapoi che ha preposto Platone la prima cagione, cioè Iddio artefice del tutto, soggiugne quì per seconde cagioni gli altri Iddij piu giouani, si che il fine di questo ragionamento è di preporre la cagione creatrice, et prouidente del tutto alle seconde cagioni del mondo. Percioche il sommo Iddio, secondo i Platonici non per se, ma per mezo di altre seconde cagioni fa tutte le cose.

Questo parlamento di Dio posto da Platone non è altro, che la intelligentia del sommo Iddio, del quale seguono delle cose gli effetti.

Platone in questo parlamento, che quì introduce del sommo Iddio a gli Iddij piu giouani, niente altro ci uuole significare, che l'ordine della prima cagione con le seconde, & di queste etiandio con quella.

Quelli tre mortali animali, che quì dice Platone, secondo che Alcinoo ci dichiara, sono il uolatile, l'acquatile, e'l terreno animale. Et quelli sono detti essere tre, per la perfettione del ternario numero.

Questa coppa di Dio, della quale quì parla Platone uariamente da Platonici è intesa. Iamblico disse, per quella coppa intendersi da Platone una certa cagione procreatrice de gli animali, che in se la uniuersale uita contiene. Proclo dice questa da Platone chiamarsi il fonte della uita animale, in cui è la origine di tutte le anime, che Iddio produce. Plotino estimò la medesima essere la stessa Idea delle anime nella mente di Dio locata, alla cui imagine tutte le anime particolari sono fatte. Ma se noi uogliamo discorrere i Theologici concetti

cetti de Platonici intorno questa coppa di Dio nominata in questo dialogo da Platone; che ci insegna, quali lignaggi fossero in quella da Dio mescolati, & come essa è cagione della essentia delle anime, noi diremo, che il Timeo aggiugne queste cose alla unità Opifice, per la generatione dell'anima. Adunque mescola il sommo Opifice gli elementi & i principij della sostanza delle anime, & mescola i mezani lignaggi dell'Ente, & riceue cotale temperamento. Onde questa coppa marauigliosa genera insieme con l'Opifice le anime. Ora noi habbiamo in prima da porre dui lignaggi dell'Ente, l'un lignaggio, che adempie le sostanze uniuersali, & l'altro le particolari. Onde noi dobbiamo concedere, che le sostanze delle prime & unite cagioni habbiano a collocarisi ne gli Iddij intelligibili. Conciosia, che quiui sia la essentia primieramente nella sommità de gli intelligibili. Et il mouimento, e lo stato nel mezano centro. Perciochè l'eternità intelligibile sta nell'uno, & insieme sta; & è la secreta cagione di ogni uita. Però Plotino, chiama l'eternità uita, una & tutta, & ancora, uita intelligibile. Appresso Teodoro Platonico nomina quella stato, & ambedue queste opinioni s'accopiano insieme. Perciochè lo stato è nell'eternità. Et se quello è intelligibile, l'animale di quello partecipante, è intelligibile. Conciosia, che il medesimo, & il diuerso, sono nel termino de gli intelligibili. Perche donde direm noi, che sia la moltitudine fuor che dal diuerso? Et onde la communione delle parti col tutto, & la subsistenza infra di loro delle cose diuise, fuor che

dal medesimo? Conciosia, che quell'uno partecipa dell'Ente, & l'Ente dell'uno, & infra di loro, trapassano senza confusione per tutte le parti, essendo vno. Perciothe insieme sempre il medesimo, & il diuerso è occultamente. Et ogni latitudine intelligibile, ha sortito la sua natura & subsistenza, secondo i primi & piu uniti lignaggi. Et si come la essentia si è secondo la primiera trinità dimostrata con l'uno, cosi il mouimento nella seconda, & lo stato, & il medesimo nella terza, & il diuerso. Et tutte le cose essentialmente nell'intelligibile, si come & la vita & la mente quiui intelligibilmente. Conciosia, che poi che da gli intelligibili procedono tutti gli Enti secondo la cagione, quiui sono tutte le cose preesistenti, & il mouimento, quiui & lo stato sostantialmente. Et il medesimo, & il diuerso unicamente. Appresso ne i mezani lignaggi delle nature intelligibili & intelligenti sono le cose medesime secondariamente & uitalmente, essendo ueramente la essentia nel principio. Percioche nel Fedro ancora Socrate ragionando di quest'ordine, quello tutto ci disegnò dalla sostanza ouero essentia. Peroche quella che è ueramente essentia senza colore & senza figura & oscura, sta in questo modo. Et nel mezano centro del mouimento, & dello stato. Conciosia, che quiui sia il riuolgimento del cielo, si come esso dice, che stà immobilmente nell'una spetie dell'intelligentia, che in se si moue, & a se stessa, che è più mouimento & uita eterna. Et il medesimo & il diuerso nell'altro termine di questo ordine è uitalmente collocato. Però con

uerte & riuolge al principio, secondo la natura del medesimo, & unicamente si diuide, & procede a più numeri, & da se stesso genera piu particulari unità. Appresso ne i terzi ordini il piu alto & il piu sommo de gli Iddij intelligibili; secondo la essentia contiene tutte le cose. Et questo è intelligibile, & ueramente ente, nelle cose intelligibili reuocando quella diuisione, che è in esso alla unità indiuisibile. Et il mezano ordine è secondo il mouimento insieme, & lo stato. Conciosia, che è una diuinità uitale, che resta insieme & che procede, cioè che sta ferma, & che fa progresso, & puramente collocata, uiuifica tutte le cose di feconde potentie. Et il terzo progresso, è secondo il medesimo insieme & il diuerso. Conciosia, che quello se stesso separa dai padri, & si congionge con quelli per la conuersione intelligente, & insieme quelle cose che doppo lui sono scambieuolmente ua collegando, secondo le communi potentie delle spetie, & insieme ancora ua separando co i partimenti intelligẽti. In questo ordine ueramente da prima rilucono tutti i lignaggi, & le spetie. Perciocbe grandemente sono disegnati secondo il diuerso, hauendo sortito il termino di tutte le nature uniuersali, & da questo procede a tutte le cose, cioè alla mente participata, et a i multiformi ordini delle anime, & a tutta la natura corporale. Conciosia, che produce tre lignaggi delle cose che doppo esso sono, parlando generalmente, le cose indiuisibili & prime, & le mezane fra le indiuisibili, & quelle che sono diuise, & partite intorno

ai

a i corpi. Et per queste, genera tutti i lignaggi piu particolari de gli enti. Adunque per ritornare da capo alle cose in prima dette, noi habbiam da porre i lignaggi di tutte le cose, & non di tutte nel medesimo modo, ma ne i più sublimi, et alti ordini delle cose diuine, unicamente & inseparabilmente, & vnitamente quello doue partecipa lo stato del mouimento, & il mouimento dello stato, & nell'uno, & l'altro, ui è l'vnico, & unito progresso. Et nelle cose piu particolari, dobbiam porre diuisamente queste cose, & con una conueneuole remissione. Perciocbe se sono nel termino delle cose intelligibili, le primiere & uniuersali spetie, egli è necessario, che ancora i lignaggi, habbiano il principio della subsistentia nelle cose intelligibili. Et se la cagione Opifice è generatrice di tutti gli ordini particolari, abbraccia i primi lignaggi della natura di quegli. Et si come è in quella il fonte di tutte le spetie, se sono spetie intelligibili, cosi i lignaggi dell'ente sono da prima in quella, se ui sono altri lignaggi uniuersali innanzi quella. Onde il diuino Iamblico bene dice, che nel termino de gli Iddij intelligibili appariscono i lignaggi dell'Ente. Et la presente Theologia conseguentemente alle cose, di sopra da gli Iddij intelligibili, a questi ancora da il progresso, si come ancora alle spetie. Conciosia, che quelle cose che sono secondo la cagione, nelle cose prime & occulte & indiuisibilmente, queste diuisibilmente sono nelle cose intelligenti, & partitamente. Et ciascuna secondo la sua propria natura. Perciocbe quinci tutti gli ordini particolari de

gli enti s'adempiono, & di questi lignaggi, & delle sostanze spetiali. Et percio si dice, che il sommo Opifice, tutti i lignaggi contiene, & ha in se il fonte delle spetie, come quello che genera tutti i riui particolari, & da se da lume a quelli di tutte le misure della lor natura. Tre adunque procedono i lignaggi di tutte le cose intelligibili, alcuni ueramente indiuisibili, alcuni diuisibili, & alcuni mezani infra di questi, uniti maggiormente a i diuisibili, & piu separati da i lignaggi indiuisibili, & l'uno & l'altro nel mezano ordine esistenti, & continenti un nodo, & congiugnimento de gli Enti. Onde producono la essentia intelligente, per li primieri & indiuisibili lignaggi, & la corporale, per gli terzi & diuisibili. Et l'animale, natura infra di questi mezana, per le cose che sono ne gli enti mezane. ma tutta la natura intelligente & indiuisibile, generano da se, & adempiono di tutta la generatrice potentia. Onde l'animale con quella coppa constituiscono. Et la corporale con tutta la natura. Et che queste cose sieno dette conformi al Timeo, quinci potrà alcuno conoscere. Producendo il sommo Opifice la mente dell'uniuerso, quella produce dalla sola essentia di se stesso, quella mandando in luce, secondo una unità subitamente. Et quiui non si fa alcuna mentione della coppa. Et disponendo, & ordinando l'anima innanzi il corpo, mescola ancora i lignaggi, & opera con questa coppa. Ma formando il corpo dell'uniuerso, & dipingendo il Cielo, crea quello insieme cõ la necessità. Conciosia, che la natura dell'uniuerso sia

della mente, & della necessità mescolata nella sua generatione, si come dice il Timeo, nè quiui ancora insieme abbraccia la coppa alla ordinata dispositione de' corpi. Et altroue si è dimostrato, che Platone denomina la opera naturale per la necessità. Et non si come stimarono alcuni, pone come una cosa medesima la necessità, & la materia. Egli è adunque manifesto, che la generatione de' corpi produce insieme con tutta la natura; & nella primiera natura mescola i lignaggi particolari. Et cosi dalla mente & dalla necessità i corpi, che da essa mente riceuono il bene, & la unione. Et il progresso terminante in diuisione, & partimento, dalla necessità. ma la essentia da per se mobile delle anime dispone & ordina con la sola coppa. Onde nè la mente, nè i corpi hanno bisogno di cotale cagione. ma egli è ueramente il sommo Opifice il commun conditore & fattore di questi tre lignaggi. Et la coppa è la propria cagione delle anime, coordinata all'opifice, & essendo quello adempiuto da essa coppa, & adempiendo le anime, & le potenze di feconda abondanza, quinci essendo riceuuto, quelle infonde alle anime, secondo le misure della essentia di ciaschedune, ad alcune i principij de' lignaggi, ad alcune i mezani progressi, & ad alcune i termini di quelli in ordine distribuendo. Adunque questa coppa veramente per sua natura è generatrice, se però le anime ancora sono certe uite, & ui è la principal cagione delle anime, secondo la proprietà della sostanza, & nõ di ogni vita, ma la vnica et perfetta unità della uita anima-

 le.

le. Conciosia, che da questa coppa auuenga ancora l'anima dell'vniuerso, & li secondi & terzi lignaggi del l'anime particolari, & quelle che nel mezo di queste hanno sortito il progresso. Adunque tutto il numero dell'ordinata dispositione animale esce da questa, & secondo le seconde potenze che in quella sono, si diuide. Chiamisi adunque la cagione dell'anime la coppa, & il ricettacolo dell'opificio di esse anime, & la generatrice vnità di quelle, & cose simili, perciochè molto bene sarà detto, & fia conforme alla mente di Platone. Et se ancora è coordinata all'opifice, & constituisce del pari & vgualmēte con quello i lignaggi dell'anime, egli è necessario, che questa coppa sia la fontana, come tutto l'opifice. Adunque questa coppa è la fonte dell'anime, & si vnisce alla unità opifice. Et perciò Socrate ancora nel Filebo, dice, che in Gioue è l'anima regale. Conciosia, che quello che noi al presente fontana nominiamo, quello egli chiamò regale. Perciochè questo nome di fontana, è à Platone familiare nelle anime. Conciosia, che Socrate dice nel Fedro, che quello che da se si moue, & le cose che ad altrui si muouono, sono la fonte & il principio del mouimento. Ora da tutto questo Theologico discorso de' Platonici, intorno la coppa di Dio nominata in questo dialogo da Platone, noi apprēdiamo quali lignaggi fossero in quella da Dio mescolati, et uediamo, secondo la mēte di esso Platone, che questa coppa di Dio è il fonte della uita animale, in cui è la origine di tutte le anime, che Iddio produce, come quegli che l'essentia da per se

mobile

mobile di esse anime dispone & ordina con la sola coppa. Onde nè la mente, nè i corpi hanno di cotale cagione mestieri, ma la coppa è la propria cagione delle anime, & il ricettacolo dell'Opificio di esse anime. Conciosia, che da questa coppa ancora sia stata prodotta l'anima del mondo, nè in quella altri lignaggi possono hauer luogo. Et tanto basti di hauer detto di questa coppa di Dio.

Vuole intendere Platone, che Iddio nel medesimo modo l'anima de gli huomini immortale, & a quell'eterno essempio simigliante habbia fatta, nel quale la mondana anima hauea composta.

Per questi istrumenti de' tempi, che a ciascune anime conuengono, intende Platone i celesti corpi, come il Sole, la Luna, & le altre Stelle. Onde dice Platone che sparse Iddio le anime a ciascune Stelle accommodate, acciochè gli animi humani faccia soggetti alle Stelle. Et questa distributione de gli animi nelle Stelle del Cielo a loro congiunte, niente altro significa, che quella parte sensibile dell'animo a gli affetti soggetta, ubidire a gli influssi celesti, & per quelle inclinationi dalle Stelle infuse essere commossi dall'ira, dall'odio, dal timore, & dalle altre perturbationi, le quali gli Iddij piu giouani aggiungono a gli huomini. Da che alcuni animi seguitano la natura del Sole, alcuni di Venere, alcuni di Gioue, & alcuni gli influssi delle altre Stelle. Et questa fu l'opinione di Platone.

Pone prima Platone la generatione dell'huomo, come piu nobile, poi della femina come men nobile, ciò da

Mosè togliendo, il quale generato il mondo, pone Adamo essere stato prima da Dio fatto, & poi Eua.

Trattandosi in questo dialogo dà Platone dalla generatione del mondo, da principio dalla generatione dell'huomo. Percioche l'huomo ancora è un picciol mondo, che ha in se tutte le cose particolarmente, dico tutte quelle, che ha l'vniuerso vniuersalmente, si come ci dimostra Socrate nel Filebo. Et se noi dirittamente uorremo considerare, troueremo che il ragionamento fatto da Platone dell'huomo è con ragione. Percioche fa mestieri, si come tutto il mondo, così l'huomo perfettamente considerare. Conciosia, che ancora questo è un mõdo piccolo, perche egli ha la mente et la ragione, & il corpo diuino, & il mortale, come l'vniuerso, & si diuide à proportione dell'vniuerso. Onde alcuni sono ancora soliti di dire, che la parte intelligente dell'huomo, è proportioneuolmente ordinata al firmamento del Cielo, che è libero da ogni errore, & la parte contemplatrice della ragione à Saturno, et la parte politica & ciuile à Gioue; & della parte irraggioneuole la irascibile à Marte, & la parte del parlare à Mercurio, et la concupiscibile à Venere, & la sensibile al Sole, & la parte uegetatiua alla Luna.

Platone per una certa metafora, presa da quelle cose che in un fiume si sommergono, ci dichiara & ci spiega il congiungimento della materia corporale con l'anima ragioneuole; così dicendo. Si come i corpi ne' fiumi, ouero in alcuna grande acqua si sommergono, così l'anima rinchiusa nel corpo, è immersa nella materia di

quello, da cui riceue quasi una certa macchia. Onde tutto quello che Platone per una certa allegoria disse nel Fedone, & ne' libri della Republica del fiume Letheo, s'ha da attribuire alla discesa dell'anima nel corpo. Conciosia, che essa anima in quello rinchiusa, uiene in oblio della sua primiera natura, intelligibile; & si accommoda alla terrena copula. Adunque per questo fiume molto & inondante, che qui chiama Platone ποταμὸν πολὺν, *intēde egli il corpo materiale & le corporali attioni, a cui dice essere alligata l'anima, & quiui sommersa, per il congiungimento della mēte col corpo.*

Quì pone Platone i premij & le pene delle anime a i corpi congiunte, & dice, che il premio delle anime, che bene haueranno uiuuto sia, doppo fornito il corso della uita di ritornarsi alla loro simigliante, & natia Stella. Et le pene delle anime ree, dice, douer essere, il trapassare per gli uitij da una piu nobile ad una piu debile & ignobil natura, cioè in natura di femina; & mutarsi etiandio in diuersi animali. In che si uede apertamente Platone hauer seguitato quella regeneratione di Pitagora, il quale hauendo tenuto, che le anime fossero insieme nate, credette quelle, secondo i lor meriti poi in uarij corpi trapassare.

Sono alcuni Platonici che negano Platone hauer uerameēte tenuto, che le anime ragioneuoli trapassassero ne' corpi de gli animali brutti, ma affermano ciò piu tosto allegoricamente essere stato detto da Platone; & hauer inteso, che gli huomini da i uitij contaminati, prendano costumi di bestie, & la loro natura si uestano.

Onde per gli uitij a quelle ſimiglianti ſi rendano. Di queſta opinione furono Iamblico, Proclo, Nemeſio & altri Sopra che noi à baſtanza diſcorſo habbiamo nel commentario ſopra il Fedone.

Douendo gli Iddij piu giouani, come ſeconde cagioni doppo il ſommo Iddio imitare nel loro opificio eſſo Iddio ſuo autore, nello aggiugnere alla immortale anima la parte mortale, dice quì Platone, che quelli compoſero eſſa mortale parte del meſcolamento del foco, terra, acqua, & aere. Per lequali parole vuole Platone intendere questa parte ſenſitrice alla corporale materia congiunta.

Da queſto luogo di Platone potrà ciaſcuno chiaramente conoſcere, che l'anima non è armonia, ma che vuole Platone quella eſſere con vna certa ragione di armonice proportioni compoſta.

La ſoſtanza dell'anima è una, & ha varie facoltà, & forze, le quali con proportioni de' muſici numeri ſono deſiguate; per lo gran conſenſo di quelle.

Vediamo appreſſo che Platone in questo dialogo adegua il numero delle anime al numero delle Stelle.

Queſto fluſſo, del quale parla quì Platone, ſignifica quel naturale accreſcimento della materia, che dal cibo prouiene. Dice dunque Platone che mentre che ſi fa queſto accreſcimento della materia alla corporale quantità dell'huomo, naſce la debolezza dell'animo, & delle ſue forze; & ceſſando quello, & in matura etade l'huomo conſtituito, la tranquillità di tali perturbationi ne ſegue; & l'animo commodamente ſi ſer-

ue

ue delle sue forze; & i mouimenti di quello chetamente, & con debita ragione si fanno, percioche non lo può impedire alcuno esterno accrescimento de' cibi.

Quelli due diuini periodi, che Platone attribuisce all'huomo, non sono altro, che il doppio mouimento, ouer doppia facoltà dell'animo, cioè la sensitrice, & la ragioneuole. Oltre di ciò questi mouimenti sono detti circolarmente mouersi ad imitatione del riuolgimento dell'vniuerso, perche la forza, & il mouimento di tutta l'anima è secondo Platone circolare.

Platone quì ponegli occhi di foco partecipi, perche in se hanno uno splendore lucido, & gli chiama ignei, percioche tutta la luce è di natura ignea. Et quì breuemente Platone ci dimostra in che modo si faccia il senso del uedere, & chiama quì Platone gli occhi, che lucidi & chiari sono, per certa similitudine specchi. Onde dal mandare fuori il lume, la uista nasce. Quattro sono i mouimenti degli occhi, secondo Galeno, l'uno in suso, & l'altro in giuso; & due altri ancora, che alla destra & alla sinistra parte tendono; & questi quattro mouimenti da quattro musculi del cerebro prodotti sono.

Volle Platone, che Iddio, come prima cagione di tutte le cose primieramente il tutto habbia fatto, & che dapoi gli Iddij piu giouani, come istrumentali cagioni secondariamente diano alle cose compimento.

Mostra quì Platone errare coloro, che la prima cagione di tutte le cose non sapeuano, & che alla natura & compositione del corpo tutti questi effetti del-

l'anima riferiuano, come furono Anassagora, Empedocle, Eraclito & altri, iquali una corporale natura posero per principio delle cose; & non constituiuano Iddio, ouero la mente prima per sourana cagione et primiera del tutto. Platone adunque, & Aristotele, et innanzi questi Pitagora et Socrate, statuirono una prima cagione uniuersale di tutte le cose, la quale hora mente, hora Iddio nominarono.

Platone doppo l'hauerci di sopra mostrato la grande utilità, che noi habbiamo dalla uista riceuuto, cioè di hauere noi per beneficio di quella tutta la Filosofia appresa, quì insegna in che principalmente ci siano stati utilissimi gli occhi; et dice, che riguardando noi l'ordine del Cielo, et i suoi mouimenti con una certa ragione composti, quinci possiamo gli inordinati mouimenti della mente nostra, et i turbati affetti correggere, et l'essempio del diuino riuolgimento imitare.

Vsa quì Platone una similitudine, si come in molti altri luoghi hà usato ancora, et chiama gli errori, et i uitij del corpo, una dissonanza dell'animo nostro, et per l'armonia dalle muse data, intende gli studij delle scientie et de' costumi, de i quali ornato l'animo con gran concento, et ragione fa i suoi mouimenti, cioè le forze et le facoltà sue essercita. Percioche gli antichi sotto il nome delle muse, le scientie intendeuano.

Platone per la necessità intende il fato, et per il fato una eterna legge della natura di questo uniuerso da Dio constituita; percioche la immutabile uolontà di Dio in questo opificio, et della cosa fatta il successo,

uiene da Platone chiamato il fato.

Perche tutti i generi delle cagioni dal naturale filosofo si hanno a conoscere, essendosi da Platone innãzi detto delle prime, et seconde cagioni, hora la Fortuna soggiugne, laquale egli chiama cagione errante.

Non solamente Platone, ma Aristotele ancora conferma, che la generatione, et corrottione di tutte le cose si fa per un certo circolare progresso, per lo scambieuole mescolamento de gli elementi, iquali con circolare mouimento reciproco sempre in se stessi si risoluono.

La mente & l'essempio, secondo Platone sono dui principij, & la prima materia è il terzo principio, la quale insegna Platone a conoscere per una certa analògia. Conciosia, che quì Platone intenda tre principij. La forma con la materia congiunta, essa materia come soggetto, & poi quello, da che riceue la simiglianza la cosa, cioè la Idea in Dio locata, di cui come di essempio, sono le forme essentiali delle cose simolacri, & rifiuta quì Platone di disputare di quel primo principio di tutte le cose, ciò ch'egli sia, & quale sia, ragionandone nel Parmenide, ne' libri della Republica. Et altroue, per il qual principio di tutte le cose intende Iddio.

Spiega breuemente & elegantemente Platone la natura de i sopradetti tre principij, & nomina la materia madre, come ricettacolo delle forme, la Idea chiama padre, perche ha la facoltà di procreare le forme, & di quelle la materia uestire., & la forma poi

compara

compara alla prole, percioche nasce dall'influětia della Ideà nella materia.

Platone con elegante essempio ci dichiara la informe natura della materia.

Ciascune forme di queste cose inferiori, da ciascuna Idea la loro essentia riceuono, secondo Platone, ilquale nel Parmenide ancora il medesimo ci conferma.

Platone per essempio ci dimostra quale sia la materia, parlando del luogo. Et dice, che la materia è vn certo luogo delle forme. Percioche Platone non è mai solito di nominare la materia ὕλην, *in quel modo che hanno fatto gli altri, ma quel nome i suoi discepoli ritrouarono. Ma chiama egli la materia hora ricettacolo, & hora madre, soggetto, luogo, & nutrice.*

Tre essere stati i principij innanzi il mondo nato, dice Platone τὸ ὄν, *cioè l'Ente, ouero Iddio, & la Idea a quello aggionta, che con un solo nome chiama egli nel Parmenide vno Ente. Et* χῶραν, *cioè il luogo, ouero la materia, cioè il ricettacolo delle forme.* γένεσιν, *cioè la forma da Dio prodotta a guisa di parto.*

Tutti i corpi in se contengono queste tre cose, figura, numero, & spetie.

I Pitagorici accommodauano tutte le figure Geometriche, & i numeri alle cose naturali.

Pitagora prima, & poi Platone attribuirono al fuoco la figura della piramide, si per la sottigliezza, come per la leggierezza.

Gli elementi sono particelle della materia prima, et non uuole quì Platone intendere, che gli elementi sieno

di queste figure composti, come che tali sieno, ma ciò fece per dimostrare la loro natura, percioche essi corpi sono, et ogni corpo è necessario, che di alcuna figura composto sia.

Doppo di hauerci Platone spiegata la generatione de gli elementi, ultimamente tratta della compositione del Cielo, & dice, quello hauere Iddio constituito, acciochè tutte le cose col suo giro abbracciasse. Et pche l'inuostigare del Cielo tenne Platone una cosa difficile, & da quei soli conosciuta, che a Dio sono amici, lascia al presente cotale inquisitione.

La generatione del mondo è un mutamento da gli elementi inordinati a gli ordinati.

Tratta quì Platone del mescolamento de gli elementi.

Sono stati innanzi Platone & Aristotele de i filosofi, i quali tennero, che ui fosse il uacuo nella natura, come furono Leucippo, Democrito, Metrodoro, & Epicuro, & poi Lucretio di costoro seguace.

I Principij de gli elementi, per opinione di Platone, sono triangoli.

Benche la natura dell'aere sia tutta la medesima, nondimeno particolarmente si altera, & diuerse forme riceue. Percioche altro è quello spirito sottile & temperato di uapori non mescolato della sublime regione dell'aére, & altro è quello, che di vapori, & nuuoli torbido si troua, Il primo chiamano i Fisici ethere, l'ultimo aere.

Tenne Platone, che i mondi non fossero infiniti, ma

un solo. Ma per quale cagione dica Platone potersi dubitare, che i mondi sieno cinque, Plutarco ci insegna. Perciochè dice, che la natura, & tutte le cose naturali principalmēte sono del numero quinario constituite. I sensi de gli animali sono cinque, le facoltà dell'animo cinque, le dita delle mani, & de' piedi cinque, le zone del Cielo cinque, & gli interualli dell'armonia altretanti. Onde tutte le cose finalmente paiono d'esser fatte del numero quinario. Da che si conchiude, poterfi prouare, che i mondi sieno cinque, poi che la medesima ragione ha il tutto & le parti, nondimeno con sofficienti ragioni si proua il mondo esser unico, benche le parti di quello sieno diuerse.

Tratta ancora Platone della generatione de' metalli. Onde la principale cagione de' metalli è il uapore umido nella terra rinchiuso.

Tratta etiandio della generatione delle pietre, & gemme, Et la commune generatione di tutte le pietre si fa di terra, & di umore, condensando queste due cose il freddo.

Platone doppo l'hauerci spiegato il mescolamēto de gli elementi & le generationi de i misti, quì passa a dichiararci le forze, & le facoltà de gli animali, & i sentimenti del corpo.

Per questo foco quì Platone (come Galeno ci mostra) vuole intendere il caldo naturale, che è in noi. Et chiama egli sempre questo caldo foco. Dice oltre a ciò, che questo caldo sottile è una di quelle quattro qualità, che nodrisce, & sostenta il corpo.

La vera opinione di Platone da questo luogo cosi si toglie, che nel mondo, ilquale è di rotõda figura niente è contrario, et che niente in quello veramẽte si dee porre in suso, ouer in giuso, ma che ciò per vn certo rispetto si dice, in quanto che una cosa è più leggiera, et in suso al suo luogo naturale è portata, et un'altra più graue, et in giuso discende. In che si concorda Aristotele ne i libri del Cielo con Platone, quãdo egli dice, che la rotõda figura del cielo niente ha di contrario, & che il suso et giuso in quello si pone, per un certo rispetto, & non che veramente egli cosi sia.

Platone ci insegna le passioni & le forze di tutti i sentimenti.

Habbiamo da auuertire, che Platone, et Aristotele furono da Galeno discordi intorno alla facoltà del sentire. Percioche Platone, et Aristotele vollero la facoltà, ouer virtù del sentire essere principalmente nel core. La qual facoltà è mandata a gli istrumenti particolari dal core, mediãte le vene, come saria, la facoltà del sentire le differẽze de' sapori è alla lingua mãdata, come istrumento particolare, dal core, mediante le vene piccole. Et perche il sapore è una passione fondata in umido, per ciò secondo che questo umido entra nelle vene, & al suo istrumento particolare, cosi variamente lo altera, ò rilassando, ò costrignendo, ò riscaldãdo, ouero di altre qualità alterandolo. Onde per la varia alteratione, nascono nella lingua varij sapori. Ma i medici, come Galeno, sono di diuersa opinione, perche Galeno vuole, il primo sentiente essere il cerebro, poi la facoltà del sentire esse-

re mandata a gli istrumenti particolari, mediante nõ di co le vene, ma i nerui, iquali hanno origine dal cerebro, si come le vene dal fegato. Ma sia come si voglia si tiene, che la materia, et la cagione efficiente de i sapori sia stata meglio intesa da Galeno, che da Platone.

Si tratta de i colori, & delle differenze di quegli, onde noi diremo, che facẽdosi tutti i colori della participatione del lume, vengono quelli á variare, secondo la diuersa portione di detto lume. Et de' colori dui sono i principij, dal vero mescolamento de' quali tutti gli altri colori si fanno, cioè, il bianco, et il nero, l'vno è di molta luce composto, l'altro di niuna, ouero di molto poca.

Chiama quì Platone l'huomo Iddio per se sofficiente. Perciochè Platone pone Iddio triplice, uno per essentia, et due per participatione. Per essentia egli è Iddio, quel sommo autore dell'vniuerso, & p participatione di quello sono il mondo, & l'huomo, quello, come vniuerso, & questo come vn piccolo mondo.

Platone in questo dialogo constituisce il mondo triplice, l'intelligibile, il sensibile, et il picciol mõdo. Onde hauendo egli dell'intelligibile disputato, quando di Dio, et della Idea ha fatto mentione, et hauendo ancora del sensibile et corporale parlato, ilquale è imagine del primo, vuole in questo luogo trattare del mondo piccolo, cioè dell'huomo, il quale chiamano i Greci μικρόκοσμον. *Perciochè questo è il fine di tutto questo trattato proposto in principio da Platone, & per cagione del quale egli le cose precedenti ha insegnate.*

Vuole Platone, che la diuina parte dell'huomo sia

stata da Dio creata, & la parte mortale fosse da gli Iddij giouani fornita.

I polmoni per propria natura rari, & alle spongie simiglianti in se lo spirito, & le cagioni della respiratione contengono.

Aristotele, & Platone tennero la diuinatione dell'animo per il sonno. Laqual diuinatione intese Platone che i demoni per vna certa cagione all'huomo prestassero, come Porfirio, Psello, et gli altri Platonici dicono. Onde Platone al modo Pitagorico dice, tale diuinatione farsi nel fegato, quando acquetato, et ben disposto l'animo, mandano quella i demoni. Due maniere de' sogni intesero i Platonici, l'vna, quando essendo la ragione sciolta, per la temperie de gli umori, belli sogni, et delle cose future presaghi fare si sogliono. L'altra, quando legata la ragione, & per la intemperie, come da certa nuuola offuscata, brutti sogni & di ragione voti si generano.

L'anima ragioneuole, mẽtre ch'ella nel corpo dimora. Platone, Porfirio, et tutti gli Academici dicono dormire & morire. Perciochè è ristretta da' sensi, et dalle cose corporali. Onde in vno tẽperato sonno, dicono quella destarsi alla contemplatione delle cose diuine; et come vegghiare, potẽdo allora vsare la forza sua, sciolta da gli impedimẽti del corpo. Quinci è, che Pitagora vietò a' suoi discepoli l'vso delle faue, perche il vẽtre gonfiassero; & non permettessero per gli tristi umori, che libera fosse allora la forza dell'anima.

Platone per quella uita, nella quale tali sogni pieni di diuinatione si veggono, vuole intendere la vita dell'anima

l'anima separata dal corpo, et sciolta, quando quella in sonno, addormentato il corpo, è in vigore, & tutte le cose perfettamẽte cõsidera. Et ꝑ questa morte, nella quale niuno euidente segno di vaticinio appare, intẽde quel profondissimo sonno, nel quale non pur il corpo è da souerchio umore aggrauato, ma la ragione ancora, & la mente è sepolta. Ond'è che niente in sonno può vedere, che atto sia alla diuinatione.

I nerui veramente sono stati fatti al mouimento del l'huomo, & tutti dal cerebro, nelquale è l'anima motrice, sono tirati, come dice Galeno; benche Aristotele ne' libri de gli animali, dica quegli hauere origine dal core.

La carne al corpo dell'huomo è stata data, come vn certo coprimento contra il freddo, percioche essa è di calda natura, & così riscalda il corpo; & con la sua spessezza dall'esterno freddo lo difende, acciothe gli interiori non penetri, laqual carne è un'istrumento del sentire, si come si vede chiaro nella lingua.

Hauendo Platone dimostrato l'edificio, & la composi tione di tutto il capo, hora ci espone ancora la generatione de i capelli, da iquali esso capo è coperto.

Le vnghie, come dice Aristotele nel libro della generatione de gli animali, di sostanza terrena si generano, laquale ha poco di humore, & di colore.

Gli huomini da fanciulli fino alla matura età crescono, et indi da capo decrescono, per lo crescere & decrescere del caldo. Onde la vecchiezza, come dice Aristotele, altro non è, che un difetto del caldo naturale, per cagione del quale l'animale resta di crescere, & di nodrirsi.

drirsi. Et la giouanezza è il uigore del medesimo caldo, per la cui forza il preso cibo facilmente nella sostanza dell'animale si riuolge.

Per questi triangoli intende Platone le prime qualità, & per la strettura di quegli l'annodamento delle medesime.

Hauendo fin'hora Platone trattato della natura del corpo umano, et della compositione et parti di quello, hora ci aggiugne breuemente delle infirmità le cagioni.

Essendo il corpo dell'huomo composto delle quattro prime qualità, del caldo, del freddo, dell'umido, et del secco, et del temperamento di queste, fin tanto che il loro uguale temperamento si serba, la sanità si mantiene, & alterandosi, infirmità soprauiene. Onde le cagioni delle infirmità altro non sono, che i contrasti de gli elementi.

Platone per la carne liquefatta, vuole intendere la massa de gli umori corrotta.

l'ἰχὼρ appresso Platone, Galeno, & Aristotele non è altro, che una parte più sottile, che in ciascuno umore si troua, cosi nel sangue, come in ogni altro umore. Onde tutti i filosofi & medici tengono, che quando il sangue dal caldo abbrucciato si assottiglia, quella parte assottigliata, si muta in vna natura chiamata l'ἰχὼρ mezana tra la natura del sangue, et della colera. Et però mescolata con ogni altro umore, partorisce sapore amaro & salso.

Per questa parte della carne vecchissima abbrucciata dal caldo, alla concottione impotente, intende Pla-

tone l'umore malencolico.

Tratta quì Platone della difficoltà del respirare. In questo luogo il testo Greco varia dalla traduttione di Marsilio; & se esso testo è corretto, Marsilio erra grandemente. Perciochè il sentimento di Platone, secondo la traduttione nostra è tale. Che lo spirito riceuuto più che non si conuiene, i corpi che non hanno refrigeramento, putrefà; & i corpi che di uene mancano, cioè che le vene hanno sottili & picciole, con violentia agitando, & riuolgendoli; & il mezano diafragma occupando, marcisce & rende tabidi; & infinite altre infirmità suol generare. Da che Platone discorre, non solo come a filosofo, ma ancora come à medico si conuiene. Marsilio erra in questo luogo doppiamente, prima perche egli non vede quei due relatiui. τὰ μὲν & τὰ δὲ. *& poi perche riferisce quel pronome* αὐτὰ *alle uene, che si deue riferire a corpi. Perche Platone haurebbe detto.* αὐτὰς.

Parla Platone di quella infirmità nominata da Greci Epilepsia. Et pone la sua Etimologia, rendendo la cagione, perche quella viene chiamata sacra. Et dice, che quella vien chiamata sacra infirmità, perciochè il cerebro, in cui è la sacra natura, cioè l'anima ragioneuole, laquale da Platone è tenuta di diuina natura, è da tale infirmità aggrauato.

Questo luogo per la sua molta oscurità da Plat. così studiosamente affettata, non vien inteso, se noi non dobbiamo forse credere, che quì parli Plato. di quella specie di cholera, che abbrucciata in melancolia si muta, laquale

le in varie parti del corpo penetrando, grauissime infirmità suol cagionare.

Pone vltimamente Platone le cagioni delle febri.

Esposte le cagioni delle infirmità, & le differenze, poi habbiamo a considerare, Platone hauer posto cinque generi della medicina, come rende testimonio Diogene Laertio. La prima maniera chiama Plat. φαρμακευτικὴ*, perche con le medicine curi le infirmità. La seconda chiama* χειρουργικὴ*, la quale con la incisione, & abbrucciando risana. La terza* διαιτητικὴ*, la quale con la dieta et con la regola della vita suol curare. La quarta fu detta* νοσογνωμονικὴ*, che le infirmità conosce et discerne. L'vltima maniera chiamò Platone.* βοηθικὴ*, che accommoda subiti et opportuni rimedij.*

Vollero i Filosofi, che l'anima umana hauesse gran consenso col corpo, & che quella di ragione partecipe, benche sia per se incorporea, nondimeno annodata & collegata col corpo, alcune forze corporali riceuesse.

Le quattro qualità de gli umori, de iquali è constituito il corpo, habbiamo a considerare, che non solamente alla sanità appartengono, ma etiandio a i costumi. Percioche l'anima mentre che è nel corpo rinchiusa, seguita il temperamento di quello. Onde gli umori muouono il temperamento del corpo, & questo commosso segue l'anima, & insieme si commoue, & cosi gli affetti si generano.

Tenne Platone che la bellezza fosse vno splendore del sommo bene nelle cose sensibili rilucente, per lo

quale le dette cose sensibili a quello si rassomigliassero. Onde quello splendore dal primo bene deriuante, & che in quello ritorna, vien chiamato da Platone bellezza.

Pone Platone la ginnastica doppia, l'una per conseruare la sanità, et per essercitare il corpo, la quale grandemente loda, perche purghi il corpo di mali umori, & buono temperamento faccia. L'altra, che è l'atletica, biasima Platone. Perciochè distrugge le forze & genera vn cattiuo abito del corpo.

L'anima umana dicono i Platonici, come di natura intelligibile, vnirsi ueramente al corpo, ma nõ col corpo cõfondersi, ò mescolarsi, ouero mutãdosi il corpo, quella mutarsi. Onde affermano quella, come un certo abito, cõ la sua presẽza accostarsi al corpo, si come noi diciamo, che l'amãte nell'amata è tenuto legato. Quinci è manifesto, che l'anima è presidente al corpo, acciochè quello muoua, & renda animato, si come la forma dà vigore alla materia, & quella informa.

Platone chiama l'anima ragioneuole demone, perche da lui ancora è chiamato demone quello che ad alcuna cosa prouede, & la vita di quella conserua. Di che fa mentione Socrate ne' libri della Republ. quando dice, che i demoni, cioè quelle anime, che haueranno ben viuuto, trapasseranno a miglior conditione. In questo significamento adunque è detta l'anima da Platone demone.

Per questo demone famigliare intende Platone l'anima ragioneuole nel corpo umano.

Doppo

Doppo la generatione de gli huomini, innanzi che ci spieghi Platone il nascimento degli animali, soggiugne la generatione delle femine.

Intende quì Platone per questa beuanda il seme umano.

In tutto questo ragionamento, che fa Platone di queste transformationi di nature, allude egli a quel trapassamento di anime de' Pitagorici, de' quali habbiamo detto, essere stato Platone in molte cose settatore.

Quì ci spiega Platone l'uso del seme, dicendo, che generato il seme, la natura subito desidera di mandar quello fuori, per cagione della generatione.

Platone in questo luogo, si come in molti altri, Pitagorico si dimostra.

Intende Platone, questo mondo contenere tutti gli animali cosi immortali, come mortali, per gli immortali significando gli Iddij più giouani, & gli huomini: & per gli mortali gli animali brutti.

IL FINE.

ERRORI INCORSI NEL L'IMPRIMERE.

Carte.	ERRORI.	CORREGGI.
12	mercantia.	mercatantia.
24	maleuolienza.	maleuoglienza.
28	veramante.	verāmente.
	ttattati.	trattati.
47	non in ogni modo.	noi in ogni modo.
49	et la medre.	&la madre.
50	ma promettendo.	permet·endo.
56	κϱευφὰς.	κοϱυφὰς.
61	et allora ottimamentente.	ottimamente.
62	ci aſtringo.	ci aſtringa.
	ſiano ſi fattamente.	ſiamo.
78	per tal cagiune.	per tal cagione.
82	il noſtro naſemento.	naſcimento.
101	auanzare queſte noſtra.	queſta noſtra.
113	ξυ τηκός.	ζητικος.
114	cio è mezzo toro.	mezo toro.
	et altro dicono.	altri dicono.
116	che eſſo Plaone.	Platone.
117	καὶ ἄι ϱτεμι.	ἄϱτεμι.
	hauendo eſſo finito.	eſſo finto.
119	Del quale Plaione.	Platone.
120	cæpit.	cœpit.
134	& δέμα.	δέμας.
136	ò cantandt.	cantando.
	nelle coſe intelligicili.	intelligibili.
141	eterna dall'animo.	dell'animo.
144	et altri ſimili.	altre ſimili.
157	ſente il tatto.	il tatto.
168	gli inſtrumenui.	gli iſtrumenti.
170	et percioche eſſa.	per cio che eſſa.
197	τύωον.	τύπον.
199	atque immobile.	immobiles.
216	delle anime proſidenti.	preſidenti.
228	quecte coſe.	queſte coſe.
230	fuori gemme.	gome.
232	copia de' vaperi.	de' vapori.
240	in qual modo, diſſe.	in quel modo.

Car.	Errori.	Correggi.
245	et non alcune proprie.	& non hanno alcune.
256	di loro vna porticella.	vna particella.
266	ccdendo alla faggia.	cedendo.
267	e disficile.	è difficile.
269	della vera opiniane.	opinione.
275	cacciata il prosſimo aere.	cacciato.
	& il concorſo futto.	fatto.
276	che ſi chiama certa.	creta.
287	ſi come noi ora veggiamo.	hora veggiamo.
290	vn concetto.	vn concento.
297	penſiero dall'animo.	dell'animo.
299	hauendo ſempra la diuina.	la diuinità.
309	la ſodezza della terra.	dalla terra.
	produttione della ſpecie.	delle ſpecie.
312	tutta la aſſentia.	la eſſentia.
318	dalla generatione del mōdo	della generatione.
319	le anime foſtero.	le anime foſſero.

REGISTRO.

a b A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T V X Y Z,

Aa Bb Cc Dd Ee Ff Gg Hh Ii KK Ll Mm Nn Oo Pp Qq Rr Sſ.

IN VINEGIA,

Preſſo Giouanni Variſco, e Compagni.

M. D. LXXIIII.